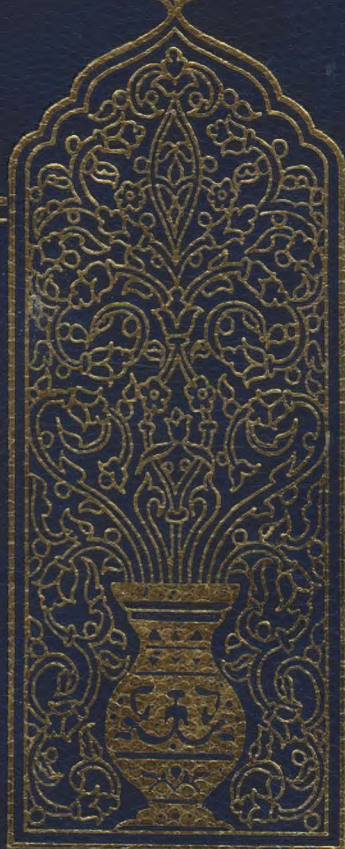


اصول الفقه



تأليف
الأستاذ الشيخ محمد رضا آل مظفر

مطبوعات الفيروز آبادي

اصول الفقه

تأليف
الشيخ محمد رضا الخفيري

منشورات
الفيروز آبادي

انتشارات فيروز آبادی

الكتاب	اصول الفقه
المؤلف	المرحوم محمد رضا المظفر <small>رحمہ اللہ</small>
التحقيق	صادق الحسن زاده
الناشر	انتشارات فيروز آبادی
الصفّ والاخراج الفنّی	السيد محمد الفيروز آبادی
المطبعة والليتوغرافيا	اعتماد - قم
الطبعة	الاولی
الكمية	٣٠٠٠ نسخة

﴿ العلامة ابو محمد الشيخ محمد رضا المظفر فى سطور ﴾

□ آل مظفر

آل مظفر من أسر العلم النجفية ونبعة من نبعات الأدب، عرفت فى النجف فى اواسط القرن الثانى عشر و قطن بعض رجالها الجزائر فعرف بالانتساب اليها وضاع لقبه الأصلى، وهى كثيرة العدد منتشرة فى محلات النجف كما أنّها موزعة فى كثير من بلدان العراق وكثير منها فى الجزائر، ولها بها المكانة السامية والشأن المرموق بعين التبجيل والاحترام وهم قادة تلك الأنحاء وهداتهم وأئمة محاربيهم وارباب فتاواهم عنهم يأخذون مسائل الدين والسنن والآداب وهى سلاله علمية بسق يانع فضلها فى مراعى العلم ونما غرسها فى حقل الفضل والكمال. اشتهرت بالنسبة الى أحد أجدادهم وهو «مظفر» بن احمد بن محمد بن على بن حسين آل على (وآل على: قبيلة معروفة الآن هى فى عوالى المدينة المنورة وكان لاحد افراد أسرة آل المظفر وهو الشيخ يونس صلة بهم) عرب الحجاز، كانوا قديماً يسكنون فيه هكذا يقولون ويحدثون أنّ جدّهم «مظفر» كان من اهل العلم اقام فى النجف مدة ثم سكن حوالى البصرة و تنسب له هناك بعض البقاع^(١)

□ ابوه

الشيخ محمد بن الشيخ عبدالله بن محمد بن احمد بن مظفر الصيّمرى من العلماء الابرار والصلحاء الاتقياء ومرجعاً للتقليد فى بعض بلدان العراق «وهو

اول من أقامها من هذه الأسرة في مسجد سوق المسابج (أحد فروع سوق الكبير) حسن الخلق، حلو البزة هش بش، استمال قلوب أهل محلته بحسن سلوكه و طيب أخلاقه مما جعل له مكانة عندهم جميل سيرته و طيب معاشرته وكان لهم فيه أتم وثوق واطمينان. قال في التكملة: كان عالماً عاملاً فاضلاً فقيهاً متبحراً تقياً مهذباً كثير العبادة، حسن السمات، حلو الكلام، كثير التواضع، حسن السيرة»^(١) صنف موسوعة فقهيه جليلة شرح فيها «كتاب شرائع الاسلام» للمحقق الحلي و سَمَّاه «توضيح الكلام في شرح شرائع الاسلام» يقع في مجلدين: الاول ينتهي الى الضمان والثاني يتم بتمام أبواب الفقه وهو شرح مزج فرغ منه سنة ١٣٠٤هـ.ق^(٢) و تُؤفَى في اول شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٢هـ.ق.

□ ولادته

ولد في النجف في اليوم الخامس من شعبان سنة ١٣٢٢هـ.ق بعد وفاة والده كما كتب نفسه: «قد تُؤفَى والدي العلامة الشيخ محمد... فكانت ولادتي بعده بخمسة أشهر فلم أره ولم يَرَنِي وقد كفلني اخي الكبير المرحوم الشيخ عبد النبي المتوفى ١٣٢٧هـ.ق فكان لي كالأب الرؤف، و بعده بقيت تحت ظل أخى و أستاذي العلامة الشيخ محمد حسن...»^(٣) و الشيخ محمد حسن (المتوفى ١٣٧٥هـ.ق) رباه تربية دينية و غذاه من نبوغه و فضله فنشأ نشأة حسنة.

قرأ المقدمات العلوم على عِدَّة من اهل الفضيلة والعلم، منهم: الحجة الشيخ محمد طه بن الشيخ نصرالله الحويزى و نظرائه. قال المظفر: «ابتدأت في دراسة علم النحو حوالي سنة ١٣٣٥هـ.ق فقرأت «الأجرومية» على الطريقة المألوفة بين الناس ولعدم رغبتى في الدرس في ذلك الحين كنت لم احفظها حفظاً كالعادة، و هكذا بقيت على التهاون في الاشتغال في قرائتى لبافى كتب النحو، ولما انتقلت الى المنطق لتحت عيني للدّرس فكثرت جدّى في التحصيل و تداركت ما فات منى في

١- ماضى النجف و حاضرها، ٣/٣٧٥

٢- الذريعة، ٤/٤٩٥ - ماضى النجف وحاضرها، ٣/٣٧٦

٣- شعراء الغزى (النجفيات) لإلخاقانى، ٨/٤٥٩

علم النحو و لكن مع ذلك كان شغلي على غير تحقيق و تدقيق حتى حضرت «المطوّل» على الاستاذ الشيخ محمد طه الحويزي وجملة من علم الاصول فاستفدت منه فائدة كلية و تعلمت منه كيف يتوصل الى التّقيب عن المسائل العلمية بما كان يتوسع به في بسط المسائل و تحقيقها^(١) ولما تفتّح ذهنه طلب العلم برغبة شديدة رافقته كل حياته و اقبل على الكتب يطالعها بكدّ كيفما حصلت له.

□ شعره و شاعريته

تتلّمذ على العلامة الحويزي في الشعر حتى مهر فيه و صار شاعراً مجيداً. وصفه العلامة آغا بزرگ الطهراني بقوله: «هو عالم جليل و اديب معروف... برع في الفنون العربية كالعروض و القافية و غيرهما و قرض الشعر في شبابه فاجاد فيه، و نشر قِسْمٌ منه في المجلات يوم ذلك، وله ديوان»^(٢) قال الشيخ باقر آل محبوبة: «فهو اليوم كاتب شاعر من الشعراء المجيدين و يشهد لنبوغه في الادب و تقدّمه في الفضيلة، مقالاته المنشورة المتنوعة و شعره الرائق الدائر و فيه من السلاسة و الانسجام ما يرتاح له الطبع و يستحليه الذوق الصحيح»^(٣)

و قال الاديب المعروف العلامة الشيخ على الخاقاني

«والمظفر دخل ميادين النظم و هو مبكر و أجاد قرض الشعر و هو يافع و عرفته الأنديّة الادبية شاعراً له وزنه بين أخذانه قبل اكثر من ربع قرن و قد نظم أكثر من الف بيت، غير أنّه لم يحتفظ بأكثرها و بذلك أعرب عن تسيبه لتناجه و تفكيره بعدم حفظه له أو لتصوره بأنّه لا يستحق التخليد. غير ان شعره ليس كذلك فهو متين في أكثره و رصين في معظمه و مقبول عند أكثر الادباء و قد نزع في قسم منه الى تصوير بعض الخواطر الفلسفية و النفسية، كمال نال استحسان الادباء له»^(٤) كان المظفر ذكياً، سريع الخاطر تتجلى فيه آيات النبوغ و الذكاء و ذكره الاستاذ عبدالكريم الدجيلي في «شعراء النجف» بمثل هذه الكلمات: «شاب من شباب

١- شعراء الغزّي (النجفيّات) للخاقاني، ٢٤٥٩/٨ - نباء البشر، ٧٧٣/٢

٣- ماضي النجف و حاضرها، ٣٧٤/٣ ٤- شعراء الغزّي (النجفيّات) للخاقاني، ٤٦١/٨

النجف المنور، معتدل البديهة في السرعة والبطء، طرق مواضيع جليلة و معانٍ عميقة، يغور في المعنى حتى تكاد لاتفهمه - أو الناظم لا يفهمه - من شدة غوره به، ينصرف عن حسن الالفاظ و تنميقها الى حسن المعنى و دقته لأنه تلميذ الشيخ محمد طه الحويزي في القريض...»^(١)

كان المظفر من اعضاء اللجنة الادبية في النجف الاشرف المتشكلة من عدة أدباء الألباء كالشيخ محمد على الاردوبادي التبريزي و الشيخ محمد رضا الشيببي و الشيخ باقر الشيببي و الشيخ محمد على يعقوبي و محمد مهدي الجواهري و الشيخ محمد السماوي و غيرهم من عيون العلم و الادب في النجف الاشرف^(٢) و له شعر كثير منه هذه القصيدة قالها في رثاء الامام الجواد عليه السلام منها:

حسى قلباً تذييه الحسرات	اتما الموت فى التصابى حيا
إن من عاش فى الحياة خلياً	ميّت عاش فار تمته الحياة
كل ما فى الوجود عندى لولا	فئة تجتنى الغرام جناة

ايها المدلجون للمنهل العذ	ب، قفو الى فللرّ فيق اناة
انا ذياك مثقل طوحت بى	للتوانى الآهات والعاهات
وخذوا فى يدى الضعيفة رفقا	هذه فى طريقنا العثرات
أوقدوا لى من نور حبّى مضبا	حاً، فقد أظلمت بى الطرقات
ظلمات هذى الحياة و الامضبا	ح، إلّا ما أو قدته الهداة
عنصر فى الوجود كوّنّه الله	فكانت بنوره النيرات
مثل النور و الزجاجة	والمصباح انتم و انتم المشكاة
انتم النور للكليم على الطور	وانتم الآدم الكلمات
انتم باب حِطّة مَنْ أتاه	كان أدنى الجزاء فيه النجاة
وكفى مفخراً بغير ولاكم	لايتمّ الصيام والصلوات

١- شعراء النجف، ص ٣٢٨

٢- راجع «الاجازة الكبيرة» للعلامة آية الله المرعشى النجفى، ص ١٩٨.

بالامام الجواد منكم تمسكتُ وحسبي من قدسه النفحات
حدث قلد الامامة فانقا دت لعلياء حكمه الحادثات^(١)

منها يصف القلم:

ولقد شفقت حشا العلوم بمزبر ذرب فلاحت بينها الأسرار
غصن تساقط إذ يمس ثماره وعليه منه في الصرير هزار
يشدو و أطراف الأنامل دوحة أو ليس منها تجتني الأثمار
بيكى فتبتسم الطروس و ينثنى يشدو فتطرب عنده الأفكار
صل اذا ما ساب ينث سمه لكن أطراف البنان وجار^(٢)

□ خصائصه

قال العلامة الطهراني (ره): «والمترجم له (المظفر) من افاضل اهل العلم و أشرف اهل الفضل والادب، له سيرة طيبة من يومه وسلوك محمود حبه الى عار في فضله»^(٣) وصفه المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي بقوله: «ولم يعرف الشيخ الفقيه حيناً من الزمن معنى لكلمة «أنا» و لمايلا بس هذه الكلمة من بغض و حب في غير ذات الله. فقد كانت نفسه الكبيرة تضيق بما يسمّى بالبغض ولا تعرف معنى للخصومة والعداء...»^(٤)

ذكرة الشيخ على الخاقاني بمثل هذه الكلمات: «عرفته منذ زمن بعيد يرجع الى اكثر من ربع قرن، انساناً حيّ الشعور، يقنط القلب، مرح الروح، لا يميز بين العدو و الصديق لقوة المجاملة عنده...»^(٥)

□ أساتذته

حضر المظفر دروس و أبحاث الخارج اعلام عصره منهم: المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفى: ١٣٦١هـ.ق)، آية الله الميرزا محمد حسين النائيني

١- شعراء الغزى (النجفيات) للخاقاني، ٤٧٤/٨ - ٤٧٧

٢- شعراء الغزى (النجفيات) للخاقاني، ٣٤٨٠/٨ - نقيب البشر، ٧٧٣/٢

٤- عقايد الاماميه، ص ١٢ ٥- شعراء الغزى (النجفيات) للخاقاني، ٤٥٣/٨

(المتوفى: ١٣٥٥هـ.ق) و حضر بصورة خاصة أبحاث المحقق محمد حسين الغروي الاصفهاني (المتوفى: ١٣٦١هـ.ق) و اخيه العلامة الشيخ محمد حسن المظفر (المتوفى: ١٣٧٥هـ.ق) و عمدة استفادته من العَلَمين الجليلين الاخيرين.

حضر على الشيخ محمد حسين الاصفهاني عدة سنين فى الفلسفة و الاصول و الفقه. كان بينه و بين استاذة مودة و صحبة اكيدة و قال تلميذه الشيخ غلامرضا عرفانيان: «وسمعتُ منه (اثنا حضوري عنده تَبَيُّرٌ لدرس الاصول) أنّه حضر لدى شيخه المعظم الشيخ محمد حسين الاصفهاني لدراسته دورة من اصول الفقه مدّة عشرين سنة!!»^(١) اول ما يلفت نظر الطالب فى كتاب اصول الفقه للمظفر، هو تأثيره العميق بأسلوب و المباني العلامة الاصفهاني من حيث المحتوى و الفكر و تبويب الاصول و رصانة فى التعبير وسلاسة فى العبارة و استخدام الالفاظ البسيط و اليسير للتفهم المطالب العميق و الدقيق كما عمل الاصفهاني فى كتابه «الاصول على النهج الحديث». قال الشيخ محمد مهدى الآصفى: «انطبع الشيخ المظفر كثيراً بارأى استاذة الشيخ الاصفهاني فى الاصول والفقه و الفلسفة و جرى على نهجه فى البحث فى كتابه «اصول الفقه»، حيث تبع منهجه فى تبويب الاصول، كما يشير هو الى ذلك فى ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على ما يظهر ذلك من خلال كتابه الكبير «اصول الفقه» فيما انجز من هذا الكتاب. و كان يجله اجلاً كبيراً، كلّما جرى له ذكر، أو اتيح له أن يتحدث عنه، و يخلص له الحبّ والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لاستاذة»^(٢)

و حضر المظفر على اخيه الشيخ محمد حسن، سنوات كثيرة كمال قال الطهراني: «عمدة استفادته من اخيه الشيخ محمد حسن»^(٣) «وقيل: الشيخ محمد رضا كان مجازاً فى الاجتهاد من اخيه»^(٤) و صرّح الآصفى بقوله: «حضر فيها على اخيه الشيخ محمد حسن مع اخيه الآخر الشيخ محمد حسين...»^(٥)

٢- عقائد الامامية للمظفر، ص ٣

٤- معارف الرجال، ٢/٢٤٧

١- تتميم كتاب اصول الفقه، ص ١

٣- نقباء البشر، ٢/٧٧٢

٥- عقائد الامامية، ص ٣

□ جمعية «منتدى النشر»

أسس المظفر «جمعية منتدى النشر» في سنة ١٣٥٤هـ.ق و انتخب لرئاستها من سنة ١٣٥٧ وجدّد انتخابه في كل دورة وان جمعية منتدى النشر هي إحدى ثمراته التي لا ينساها له تاريخ النجف العلمي فقد ضحى من أجل حياتها المعظم حياته وسقى بذرها سقياً مقطراً من نفسه الصافية وأسّس في سنة ١٣٧٦هـ.ق «كلية الفقه» في النجف الاشرف واعترفت بها وزارة المعارف العراقية سنة ١٣٧٧هـ.ق، يدرس فيها: الفقه الامامي، والفقه المقارن، واصول الفقه، والتفسير واصوله، والحديث واصوله (الدريّة)، وعلم النفس والاجتماع والتاريخ الاسلامي، والفلسفة الاسلامية، والفلسفة الحديثية والمنطق والتاريخ الحديث، واصول التدريس، اللغة الانجليزية وامثالها مما يحتاجه العلماء والمبلّغون في العصر الراهن.

ومن اساتذه هذه الكلية: العلامة الشيخ عبدالحسين الحلّي و الشيخ عبدالحسين الرشتي و العلامة محمد تقى الحكيم مؤلف «الاصول العامة للفقه المقارن» والعلامة الشيخ محمد رضا المظفر «وقد بذل فقيداً الشيخ حياته في سبيل تنمية هذه المؤسسة باخلاص وايمان يعز مثله في نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفة الاسلامية وادارة الصفوف عند غياب بعض المدرّسين، في سائر العلوم. وكان في الوقت نفسه بعد مجلدات كتابه القيم (اصول الفقه) للتدريس في «كلية الفقه»...

كل ذلك الى جنب المؤسسات والمشاريع الثقافية الاسلامية الاخرى التي أسّسها الشيخ واتبع لها الاستمرار أو أصابها الفشل... و الى جنب حركه النشر و التأليف التي بعثها الشيخ في النجف كانت منها: مجلّتا البذرة و النجف»^(١).

□ أعضاء المنتدى

شارك في ادارته جمع من العلماء منهم: الشيخ محمد جواد الحجامي و السيد موسى بحر العلوم و السيد يوسف الحكيم و الشيخ هادي حموزي و الشيخ

على ثامر والشيخ محمد حسين المظفر^(١).

□ اخوته

له اخوة فضلاء أتقياء صلحاء وفقد اتفقت مصادر التحقيق أنهم خدموا الاسلام والمسلمين بامانة وإخلاص وروجوا علوم آل محمد ﷺ بعزم وثبات وقد ساهموا في نشر آثار بيت الرسول ﷺ بمؤلفاتهم.

١ - الشيخ عبد النبي (١٢٩١ - ١٣٢٧هـ) هو اكبر أنجال العلامة الشيخ محمد، قام مقام والده في امامة الجماعة في مسجدهم (مسجد المسابج) في سوق الكبير وهو الذي قام بتربية اخوته وكفلهم وشملهم بعطفه وحنانه وكان صالحاً تقياً وعلى جانب من حسن الخلق وطيب المعاشرة؛ ملك قلوب مريديه بلذيد كلامه وجميل سيرته... واعقب ولدين اكبرهما الشيخ جواد: وهو ممن يشتغل بطلب العلوم الدينية^(٢).

٢ - الشيخ محمد حسن مظفر (١٣٠١ - ١٣٧٥هـ) كان عالماً فاضلاً تقياً و رعاً... وكان محترماً عند علماء عصره والوجوه في النجف^(٣) تتلمذ على الشيخ محمد كاظم الخراساني (المتوفى: ١٣٢٩هـ) و محمد كاظم الطباطبائي (المتوفى: ١٣٣٧هـ) والشيخ الشريعة (المتوفى: ١٣٣٨هـ) والشيخ على آل صاحب الجواهر واكثر تحصيله من هذين الاستاذين الاخيرين وله اجازة الاجتهاد من اكثر مشايخه ورجع اليه البعض في التقليد من كسبة النجف وضواحي البصرة^(٤) له تأليفات كثيرة، أشهرهم: «كتاب دلائل الصدق لنهج الحق» في الامامة، ثلاث مجلدات.

٣ - ابوامين الشيخ محمد حسين (١٣١٢ - ١٣٨١هـ) مات والده وهو ابن تسع سنين. هو من الادباء واهل النظم مقل في نظمه ونظم «ارجوزة في بعض ابواب الفقه» وهو كاتب ناثر ونثره اقوى من نظمه، له لباقة لسان وطلاقة وجه ولياقة

١- شعراء الغزى (النجفيات) لإلخاقاني، ١٩٣/٨، ٤٥٩

٢- ماضى النجف وحاضرها، ٣/٣٦٧ - معارف الرجال، ٢/٢٤٦

٣- ماضى النجف وحاضرها، ٣/٣٦٩ - معارف الرجال، ٢/٢٤٦ - نقباء البشر، ١/٢٣١

و تخرج على آية الله الميرزا محمد حسين النائيني و الشيخ المحقق آغا ضياء الدين العراقي و السيد ابوالحسن الموسوي و اخيه الشيخ محمد حسن و اكثر استفادته منه. مؤلفاته كثيرة و أشهرهم: «كتاب في احوال الامام الصادق عليه السلام يقع في جزئين» و «كتاب علم الامام» و «ميثم التمار»^(١) و...
٤ - الشيخ محمد علي المتولد سنة ١٣١٥هـ تاجراً و قبل اشتغاله بالتجارة فرغ من المقدمات و سطوح الفقه و الاصول^(٢).

□ مؤلفات الشيخ محمد رضا المظفر

- ١ - «اصول الفقه»: يعتبر من الكتب الاصولية القيّمة بأسلوب الحديث و تظهر اهمية و قيمة هذا السّفر النفيس بمراجعة الكتب الضخام في هذا العلم
- ٢ - «المنطق»: في ثلاثة اجزاء، كتاب نفيس و بديع في اسلوبه عرضت با وضع عبارة و الفه لتبسيط هذا العلم لطلاب كلية المتندى.
- ٣ - «عقايد الامامية»: (عقايد الشيعة) طبع عام ١٣٧٣هـ في النجف.
- ٤ - «فلسفه ابن سينا»: كفل فيه ترجمة الشيخ الرئيس و النقد لبعض آرائه.
- ٥ - «السقيفة»: ألّفه عام ١٣٥٢هـ ق.
- ٦ - «على هامش السقيفة»: أجاب فيها على الرود التي صدرت إثر ظهور كتابه. طبع في سنة ١٣٧٣هـ ق.
- ٧ - «أحلام اليقظة»: بسط فيه حياة الفيلسوف ملاصدر الدين الشيرازي صاحب «الاسفار» و يناجي فيها صدر المتألهين و يتحدّث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفة الالهية العالية و يتلقى منه الجواب بصورة مشروحة و بعرض قصصي جميل. نشر قسم من الكتاب في مجلتي «العرفان» و «الدليل» و غيرهما^(٣).
- ٨ - «ديوان الشعر»: اكثر من ألفي بيت^(٤) و طبعت نماذج منه في «شعراء الغزّي» و «ماضي النجف و حاضرها».

١ - معارف الرجال، ٢/٢٤٧ - ماضي النجف و حاضرها، ٣/٣٧٠ - نقباء البشر ٢/٤٤٦ - شعراء الغزّي، ٨/١٩١
٢ - ماضي النجف و حاضرها، ٣/٣٧٦
٣ - نقباء البشر، ٢/٧٧٣ - عقايد الامامية، ص ٥٤ - شعراء الغزّي (النجفيات) للخاقاني، ٨/٤٦١

٩ - «حاشية المكاسب للانصارى»: على الخيارات فقط.

١٠ - «الفلسفة الاسلامية»: كراسات و زعها المظفر على تلاميذه أثناء تدريسه الفلسفة الاسلامية فى السّنواتِ الثلاثِ الأولى لتأسيس «كلية الفقه» فى النجف الاشرف طبع عام ١٤١٣هـ فى قم - إعداد تلميذه السيد محمد تقى الطباطبائى التبريزى^(١).

١١ - قدّم لكتاب «الاسفار الاربعة للمصدر المتألهين» و «جواهر الكلام للنجفى».

١٢ - «كتاب فى علم العروض»: قال المظفر: «قد ألّفْتُ كتاباً فى علم العروض سنة ١٣٤٣هـ على الاسلوب الحديث ولكن بقى ناقصاً و الى لآن لم اوفق الى اتمامه ولى كتاباتٌ فى كثير من العلوم لم تزل مبعثره و اكثرها فى الاصول»^(٢).

□ وفاته

تُوفّي بالنجف ليلة ١٦ رمضان سنة ١٣٨٣هـ (١٣٤٣هـ ش) و شيع بتشيع حافل بالعلماء و الوجوه من النجف و خارجها و اقبر مع اخيه الحجة الشيخ محمد حسن بمقبرتهم الخاصة.

قم - صادق الحسن زاده المراغى





مِنَّا الْمُصَلِّحُ الْمَجْدِّدُ آيَةُ اللَّهِ
الْمُرُومِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَافِي

وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا الفن
للمبتدئين ليعينهم على الدخول فى بحره العميق
عنها يبلغون درجة المراهقين و هو الحلقة
المفقودة بين كتاب معالم الاصول و بين كفاية
الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و
بين انتقاء الآراء الحديثة التى تطور إليها هذا الفن.

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه ونصلى على خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين.

□ تعريف علم الاصول:

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي».

مثاله: ان الصلوة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، وقد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^(٢). ولكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر - نحو «أقيموا» هنا - في الوجوب، و متوقفة أيضاً على ان ظهور القرآن حجة يصح الإستدلال به.

و هاتان المسالتان يتكفل ببيانها «علم الاصول».

فإذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وان ظهور القرآن حجة - استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلوة واجبة. و هكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أى دليل شرعي أو عقلي لا بد ان

١- البقرة/ ٤٣، ٨٣، ١١٠ - النساء/ ٧٧- يونس/ ٨٧- النور/ ٥٦- الروم/ ٣١- المزمل/ ٢٠

٢- النساء/ ١٠٣

يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعى و ظاهرى. و الدليل: اجتهادى و فقهائى.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعى الذى جاء ذكره فى التعريف السابق على نحوين:

١- أن يكون ثابتاً للشيء بما هو فى نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم

أعنى وجوب الصلوة، فالوجوب ثابت للصلوة بما هى صلاة فى نفسها و فعل من

الأفعال مع قطع النظر عن أى شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم «الحكم

الواقعى». و الدليل الدال عليه «الدليل الاجتهادى»؛

٢- أن يكون ثابتاً للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعى، كما إذا اختلف الفقهاء

فى حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الاقامة للصلوة. فعند عدم قيام الدليل على

أحد الأقوال لدى الفقيه يشك فى الحكم الواقعى الاولى المختلف فيه، و لأجل ألا

يبقى فى محل العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب

الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يسمى مثل هذا الحكم الثانوى

«الحكم الظاهرى». و الدليل الدال عليه «الدليل الفقهائى» أو «الأصل العملى».

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته فى طريق استنباط

الحكم الواقعى، و منها ما يقع فى طريق الحكم الظاهرى. و يجمع الكل. «وقوعها فى

طريق استنباط الحكم الشرعى» عدى ما ذكرناه فى التعريف.

□ موضوع علم الاصول:

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن

موضوعات شتى تشترك كلها فى غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعى.

فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، و هى الكتاب و

السنة و الإجماع و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس و

الاستحسان، كما صنع المتقدمون.

و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه

الذاتية فى ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقين، فان هذا لا ملزم له و لا

دليل عليه.

□ فائدته:

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوها من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر و إقامة الدليل، أى انها من المعلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للإستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية. ففائدته إذن، الإستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

□ تقسيم ابحائه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام^(١):

١- مباحث الألفاظ و هى تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة إفعال فى الوجوب و ظهور النهى فى الحرمة. و نحو ذلك؛

٢- المباحث العقلية و هى ما تبحث عن لوازم الأحكام فى أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشئ لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»، و كالبحث عن استلزام وجوب الشئ لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى. و غير ذلك؛

١- و هذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته الله المتوفى سنة ١٣٦١ (ق.هـ)، أفاده فى دورة بحثه الاخيرة... وهو التقسيم الصحيح الذى يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسألة فى بابها، فمثلاً مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغى أن يعد من مباحث الألفاظ، و مقدمة الواجب و مسألة الاجزاء و نحوها كانت تعد من مباحث الألفاظ و هى من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا.

٣- مباحث الحجة و هي ما يبحث فيها عن الحجية و الدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، و حجية الظواهر، و حجية ظواهر الكتاب، و حجية السنة و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك؛

٤- مباحث الاصول العملية و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى «مباحث التعادل و التراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء^(١) ان شاء الله تعالى. و قبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.

١- و قد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث الحق مباحث التعادل و التراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، و قد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١- حقيقة الوضع

لا شك ان دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان مثلاً - على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لأن لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح. وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

٢- من الواضع؟

ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟
قيل: ان الواضع لابد ان يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة.

وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب - ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به والآخرين كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه

اللغة قد تنشعب بين اقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة. وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

٣- الوضع تعييني وتعيني

ثم ان دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعيينياً). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الإستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعيينياً).

٤- أقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى و على اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أى بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض مثلاً وانت لا تعرفه بنفسه انه أى شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - انه شيء من الاشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وانما تصورته بعنوان انه شيء أو حيوان لا أكثر واشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم «تصور الشيء بوجهه» وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

وعلى هذا، فإنه يكفيننا في صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا ان المعنى لا بد من تصوره وان نتصوره على نحوين - فإنه بهذا

الإعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصاً أى جزئياً وقد يكون عاماً أى كلياً - نقول ان الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١- ان يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، أى ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له خاص».

٢- ان يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلى أى ان الموضوع له كلى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له عام».

٣- ان يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد الكلى لا نفسه، أى ان الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له خاص».

٤- ان يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئى، ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له عام».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فى وقوع القسمين الاولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلى وجعفر، ومثال الثانى أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع فى أمرين: الأول فى إمكان القسم الرابع، والثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتى.

٥- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فنقول فى بيانه: ان النزاع فى إمكان ذلك ناشئ من النزاع فى إمكان ان يكون الخاص وجهاً وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض فى هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط، والا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور

الخاص كان من القسم الثانى وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجهها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصويره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل ان يكون تصويرا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجهه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث وهو «الوضع العام والموضوع له الخاص» لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فى ضمنه جميع أفراد بوجهه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصويره بنفسه فيكون من القسم الثانى، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصويرها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر فى تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لانا لم نتصوره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجهها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفى

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الاشارة والضائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل اثبات ذلك لابد من «تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم» فنقول: الأقوال فى وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١- ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الأسماء المسانخة لها فى المعنى، فعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى «على» معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى «فى» معنى كلمة الظرفية... وهكذا.

وإنما الفرق فى جهة أخرى، وهى ان الحرف وضع لأجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أى إذا لوحظ المعنى غير مستقل فى نفسه، والاسم وضع لأجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ مستقلاً فى نفسه.

مثلاً مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» والثاني كلمة «من»، لكن الأول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعاً». والثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الإستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الإستعمال مستقلاً، مع ان المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

ولازم هذا القول، ان الوضع والموضوع له في الحروف عامان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية قده.

٢- ان الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم «حدثنا زُرارة» تدل على ان زرارة فاعل الحديث، كذلك «من» في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣- ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأول - ما يكون موجوداً في نفسه، كـ «زيد» الذي هو من جنس الجوهر و«قيامه» مثلاً الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني - ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: انه لو كان للنسب والروابط

وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، و الموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلاً: إذا قيل «نرحت البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: أحدها نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيها نسبة إلى ما وقع عليه أى مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثها إلى المكان والدال عليها كلمة «في»، ورابعها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من وإلى وفي. وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

□ النتيجة:

فقد تحقق مما يبيّاه ان الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت الوجود الخارجى محتاجة إلى غيرها كالأعراض، واما معاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى.

□ بطلان القولين الاولين:

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الأول القائل ان المعنى الحرفي والاسمى متحدان بالذات مختلفان باللحاظ. ويُردّ هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز إستعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لا يصح بالبداهة حتى 'على' نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار - مثلاً - ان يقال زيد الظرفية الدار.

وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه إنما لا يصح أحدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألاّ يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ «في» الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشترط يوجب إعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

□ زيادة أيضاح:

اذ قد عرفت ان الموجودات^(١) منها ما يكون مستقلاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودين. فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينهما فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالآخرى، وإنما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً، هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلاً: «انا». «كتبت». «قلم». لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفة منشورة. اما إذا قلت: «كتبت بالقلم»، كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهوماً للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا

١ - ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة أنحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبر عنه بالربط، فالأقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له الا وجود طرفيه.

الإرتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء وأل. وعليه، يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والوحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره»^(١). فإشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

□ الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها رابط مباينة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي. وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها الابعوانها. وبعبارة أخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الاشارة والضائر والموصولات ونحوها. فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

٧- الإستعمال حقيقى ومجازى

إستعمال اللفظ في معناه الموضوع له «حقيقة»، وإستعماله في غيره المناسب له «مجاز»، وفي غير المناسب «غلط». وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف في الإستعمال المجازى في ان صحته هل هى متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظته العلاقات المذكورة في علم البيان، أو ان صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح إستعمال اللفظ فيه، والا فلا؟

والأرجح القول الثانى، لانا نجد صحة إستعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً، وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كرية رائحة الفم - كما يمثلون - وان رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعانى المجازية، فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

١- التصورية وهى ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند إستعمال اللفظ في معنى مجازى، مع ان المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغائط.

٢- التصديقية وهى دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: أولاً على احراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة، وثانياً على احراز انه جاد غير هازل، وثالثاً على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، ورابعاً على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أى ان الدلالة الوضعية هى الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

والحق ان الدلالة تابعة للإرادة، - وأول من تنبه لذلك فيما نعلم، الشيخ نصيرالدين الطوسى قَزَّيْنِي، لأن الدلالة فى الحقيقة منحصرة فى الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التى يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية فى الحقيقة هى من باب تداعى المعانى الذى يحصل بادنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى 'تصديقية' وتصورية تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره.

والسرّ فى ذلك ان الدلالة حقيقة - كما فسرناها فى كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة - هى ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً ان طَرَقَةَ الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المِطْرَقَة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى ان سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطريقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لانه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد معنى الباب أو الطريقة من دون ان يسمع طريقة ولا يسمى ذلك دلالة. ولذا ان الطريقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر فى ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول فى دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالاً على وجود المعنى، أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان

يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطريقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق^(١) بأنها «هى كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم، العلم بالمعنى المقصود به». ومن هنا سمي المعنى معنى، أى المقصود، من عناء إذا قصده.

ولأجل ان يتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافئات التى توضع فى هذا العصر للدلالة على ان الطريق مغلق - مثلاً - أو ان الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك. فان اللافئة إذا كانت موضوعة فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة فى الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلقة أو ان الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لان لها الدلالة فعلاً.

٩- الوضع شخصى ونوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع انه لا بد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارةً يتصوره الواضع بنفسه وأخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب فى الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذ «شخصياً». وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع «نوعياً».

ومثال الوضع النوعى الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها فى مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلاً - وهى هيئة الفعل الماضى - فان تصورها لا بد ان يكون فى ضمن الضاد والراء والباء، أو ضمن الفاء والعين واللام فى فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد

من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على 'زنة فعل مثلاً أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كإفادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، وأخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص. ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها؛ فيعود النزاع حينئذ لفظياً.

١١- علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الانسان - إما من طريق نص اهل اللغة أو لكونه نفسه من اهل اللغة - ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز. وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أى لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

□ العلامة الاولى - التبادر

دلالة كل لفظ على أى معنى لابد لها من سبب. والسبب لا يتخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلة الوضعية، أو القرينة

الحالية أو المقالية. فإذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلقه الوضعية. وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر - لزم الدور المحال. فلا يعقل - على هذا - ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: ان كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بد ان يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بد ان يركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتبط في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الاتكازي؛ فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية، أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل ان هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والاخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الارتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، واما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أمانة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند اهل اللغة، يعني ان الامارة عنده تبادر غيره من

اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على علم غيره.

□ العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه
ذكروا: ان عدم صحة السلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة
انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه.

وذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة
وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.
وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه
نسلك الطرق الآتية:

١- نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له «موضوعاً» ونعبر عنه بأي لفظ
كان يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى «محمولاً» بما له من المعنى
الإرتكازي.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن
على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولى ملاكه
الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار^(١).

وحينئذ إذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم
صحة السلب علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة
الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه
مجازاً.

٢- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشايع

١- وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأول من المنطق ص ٧٩.

الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوى أو العموم من وجه^(١) أو مطلقاً، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انها متباينان.

٣- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل فى هذه التجربة بالحمل الشايح - فان صح الحمل علم منه حال المصدق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجوداً. كما يستعلم منه حال الموضوع له فى الجملة من جهة شموله لذلك المصدق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلاً إذا كان الشك فى وضعه لمعنى عام أو خاص. كلفظ «الصعيد» المردد بين ان يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقة، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فلاستعمال يكون مجازاً اما فيه رأساً أو فى معنى يشمل ويعمه.

○ تنبيه:

ان الدور الذى ذكر فى التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقف العلامة الا على العلم بالإرتكازى وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلى.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. واما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها فى

١- انما يفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهمة.

صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

□ العلامة الثالثة - الاطراد

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه؛ فالاطراد، علامة الحقيقة وعدمه، المجاز.

ومعنى الاطراد: ان اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصدق دون مصداق.

والصحيح ان الاطراد ليس علامة الحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً - سواء كان حقيقة أم مجازاً - فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

١٢- الاصول اللفظية

□ تمهيد:

إعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١- الشك في وضعه لمعنى من المعانى.

٢- الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله «رأيت اسدا» معناه الحقيقي أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات واشباهها كنص اهل اللغة أمر لا بد منه في اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في اثباتها ان نجد في كلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذى شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازى، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قوهم: «ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد

وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى رحمته فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الإستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

واما النحو الثاني فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم، الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لاجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً - في ذكرها وفي ذكر مواردها.

ثانياً - في حجيتها ومدرك حجيتها.

اما من الجهة الاولى، فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتي:

□ أ - أصالة الحقيقة:

وموردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ - الاصول الحقيقة - أي الأصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني اردت المعنى المجازي.

□ ب - أصالة العموم:

وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ «الأصل العموم» فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

□ ج - أصالة الإطلاق:

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجة على السامع والمتكلم؛ كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ^(١) فلو شك - مثلاً - في

البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقيد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

□ د- أصالة عدم التقدير:

وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالاصل، عدم النقل، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشارك فان الأصل، عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كل منها على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبيح بجملاً لا يتعين في أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

□ هـ- أصالة الظهور:

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حينئذ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقيد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز ومؤدى أصالة العموم هو نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص... وهكذا في باقي الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع إعتبارها إلى إعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في

الحقيقة الا أصل واحد هو أصالة الظهور، ولذا لو كان الكلام ظاهر في المجاز واحتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازى ولا تجرى أصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

□ حجية الاصول اللفظية:

وهى الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابها وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكثفين بالاشارة فنقول:

ان المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تبانى العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابد ان الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، والا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣- الترادف والاشتراك

لا ينبغي الاشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يُضغى إلى مقالة من انكرهما. وهذه بين ايدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتها، فإنه يجوز ان يكونا من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز ان يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر

لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر ان الاحتمال الثاني اقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا ... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

□ استعمال اللفظ في أكثر من معنى

ولاشك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد، على ان يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، وكان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لايهمنا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: ان استعمال أى لفظ في معنى إنما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلى، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً، ثانياً وبالعرض^(١) فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى والقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل

للسامع آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة، فان الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة فانما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة والمرآة بالآلية والتبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون^(١).

وعلى هذا، لا يمكن إستعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلاً بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ على حدة كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد، أعنى به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لا يقبل الا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

الا ترى انه لا يمكن ان يقع لك ان تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً. ان هذا محال. وكذلك النظر في اللفظ إلى المعنيين، على ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في إستعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في إستعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في إستعمال واحد ولو مجازاً مثلاً تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

□ تنبيهان:

الأول- انه لا فرق في عدم جواز الإستعمال في المعنيين بين ان يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلا يختص بالمشارك كما اشتهر.

الثاني- ذكر بعضهم ان الإستعمال في أكثر من معنى ان لم يحز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين - مثلاً - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الامكان والصحة شأن ما لو اريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين. واذ يجوز في قولك «عين وعين» ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي ان يجوز فيما هو بقوتها أعني «عينين». وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد. والدليل: ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لإفادة التعدد، الا ان ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أى المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل «عينان» مثلاً، فان اريد من المادة خصوص الباصرة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس فيها، أى فردان منها، وان اريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو اريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما، أى فردان من الباصرة وفردان من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

واما ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فعنناه انها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو اريد من إستعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً الا ان يراد

من المادة «المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى «مسمى هذا اللفظ» وان كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل «محمدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

١٤- الحقيقة الشرعية

لا شك في انا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها اهل اللغة العربية قبل الاسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو انه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المشرعة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المشرعة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناءً على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيني:

أما الأول، فهو مقطوع بعدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع انه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثاني، فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لاسيما كان المعنى جديدا - يصبح حقيقة فيه بكثرة الإستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية فلا بد - إذن - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئا. غير انه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى ان السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لابد من حملها على المعاني المستحدثة. وأما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على ان الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لاسيما الصلوة التي يؤديونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة باقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

□ الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعم». فقد وقع النزاع في ان ألفاظ العبادات أو المعاملات هي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات:

الاولى - ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة في لسان المشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الإستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا - مثلاً - ان هذه الألفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح

أيضاً، مهما كان استعماله عنده حقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، وان كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية - ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام الاجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة - ان ثمة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى «بالأعمى» - إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى «بالصحيحى» - فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.
توضيح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١- ان يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي إعتبار القيد المحتمل إعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الإمتثال بالمصدق المشكوك، فيمتثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة.

٢- ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولاندرى ان ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أو لا، فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لادخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الإمتثال، بل لابد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو

البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في ان السورة - مثلاً - جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلوة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناءً على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلوة على المصداق الفاقد للسورة وإنما الشك في إعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفي إعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلوة ويجوز الاكتفاء في الإمتثال بفاقدها.

وان قلنا ان الصلوة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في إعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعني الصلوة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي إعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها في مقام الإمتثال، بل لابد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتى في بابه ان شاء الله تعالى.

○ المختار في المسألة:

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. والدليل، التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة - كما تقدم -

○ وهم ودفع:

الوهم - قد يعترض على المختار فيقال:

انه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعى ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفرادهِ ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلى جامع بين مراتبه وأفراده. ولا شك ان مراتب الصلوة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أى جزء من اجزاء الصلوة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلوة على الباقي، بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلوة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله. وكل منها - أى التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لا بد ان تكون متعينة في حد ذاتها وان كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

الدفع: ان هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعداً، مع ان الحروف كثيرة، وربما تتركب الكلمة من الألف والباء كأب ويصدق عليها انها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها انها كلمة... وهكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلياً وخارجياً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا «فصاعداً»، بيان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنما يكون في اجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك الكلى في المعين أو الكلى المحصور في اجزاء معينة. وفي المثال اجزائه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلوة مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع اجزاء

الصلوة في مراتبها كلها وهي - أى هذا الاجزاء - معينة معروفة بالحروف الهجائية فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب انه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلوة أيضاً.

بل الحق ان الذى لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسمع تفصيل ذلك. **تنبيهان**

□ ١- لايجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات

ان ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والايقاعات كالطلاق والعنق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين.

١- ان تكون موضوعة للأسباب التى تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. ونعنى بالسبب انشاء العقد والايقاع، كالايجاب والقبول معاً فى العقود، والايجاب فقط فى الايقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزع المتقدم يصح ان نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها اسامى لخصوص الصحيحة، أعنى تامة الاجزاء والشرائط فى المسبب، أو للأعم من الصحيحة والفسادة. ونعنى بالفسادة، ما لا يؤثر فى المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

٢- ان تكون موضوعة للمسببات، ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزع المتقدم لا يصح فرضه فى المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من اجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارةً وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - اما ان يكون واجداً لجميع ما هو معتبر فى صحة العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بالصحة وان كان الثانى، اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لا توجد أصلاً لانها توجد فاسدة. فإذا اريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

□ ٢- لا ثمرة للنزاع فى المعاملات الا فى الجملة

قد عرفت انه على القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحيحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك فى إعتبار شىء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. واحراز صدق الاسم على فاقد شرط فى صحة التمسك بالاطلاق.

الا ان هذا الكلام لا يجرى فى ألفاظ «المعاملات»، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه. فإذا شككنا فى إعتبار شىء - عند الشارع - فى صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة على ذلك فى كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً فى صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. وحالها فى ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم إذا احتمل ان هذا القيد دخيل فى صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضاً، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناءً على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات -، لأن الشك يرجع إلى الشك فى صدق عنوان المعاملة. واما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمة النزاع - على هذا - فى ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمة نادرة.

المقصد الأول^٤

مباحث الالفاظ

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات «الأصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها. وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والأمر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها. اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع انها تنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

وعلى أى حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة ابواب:

- ١- المشتق؛
- ٢- الاوامر؛
- ٣- النواهي؛
- ٤- المفاهيم؛
- ٥- العام والخاص؛
- ٦- المطلق والمقيد؛
- ٧- المجمل والمبين.

الباب الأول

المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى انه موضوع للأعم منهما؟

بعد اتفاقهم على انه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل؛

- ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول؛

- وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الأول. وللعلماء أقوال أخر فيها تفصيلات بين هذين القولين

لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

وأهم شيء يعيننا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها -

ان نفهم محل النزاع وموضع النفي والاثبات. ولأجل ان يتضح في الجملة موضع

الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فن قال بالاول،

لا بد ألا يقول بكراهتها بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق

عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثاني، لا بد ان يقول

بكراهتها بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه انه مسخن حقيقة

بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مُدَلِّلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول

المختار ودليله.

١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

إعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل باقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

١- ان يكون جارياً على الذات، بمعنى انه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد. ومن اجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وان كانت تسند إليها.

٢- الا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى ان تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارةً ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلاجل ان نتعلل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لايبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلايدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لاتدخل في محل النزاع، لأن الذات وهى «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخلى فى حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً. واما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما خشب - وصف الشجرة المثمرة، اذ لم يكن متلبساً بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس. وبناءً على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من ان موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وان كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للافعال والمصادر.

كما يتضح ان النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

٢- جريان النزاع فى اسم الزمان

بناءً على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فى اسم الزمان، لأنه قد تقدم انه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلاتبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذى بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، والظرف أعم من ان

يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعا للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه ان يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات. والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ في أحد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.

٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهنة، بل في هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك - وذلك نحو صدقها على من كان نائما - مثلاً - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، وأخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات. مثلاً: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فدامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً وان كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح ان نستعمل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانتقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

والخلاصة: ان الزوال والانتقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في موضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً.

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

إعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشباً أو الخشب سيكون رماداً. فإذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟

نقول: ان الاشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي ان الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالباً، كأن تقول مثلاً: «زيد عالم فعلاً»، أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالماً، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

- ١- ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق؛
- ٢- ان إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة.

وهذا متفق عليه أيضاً؛

٣- ان إطلاقه على الذات فعلاً - أى بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأنه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز.

□ المختار:

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول:

الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره. ودليلنا، التبادر وصحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلك لمجرد انه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم يصح ذلك على 'نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائماً أو عالماً، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الإستعمال يكون على 'نحو الحقيقة فعلاً مع ان تلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - فى الحقيقة - الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهداً له.

ثم انك عرفت - فيما سبق - ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على 'نحو الفعلية، أو على 'نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على 'من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم - كما قيل - وذلك لأن المبدأ فيه أخذ على 'نحو الحرفة أو الملكية، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكية أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبنا بالامس، بأن يكون قيد «بالامس» لبيان حال التلبس. فان هذا الإستعمال لا شك فى كونه على 'نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.

الباب الثانى

الاولامر

وفيه بحثان:

- فى مادة الأمر

- وصيغة الأمر

وخاتمة فى تقسيمات الواجب

المبحث الأول - مادة الأمر

وهى كلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف (أ.م.ر) وفيها ثلاث مسائل:

□ ١- معنى كلمة الأمر

قيل: ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلنى أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب».

ولا يبعد ان تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم «الشيء».

فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و«الشيء».

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإيرازهما به^(١) فجرد الإرادة

١- والظاهر ان تفسير بعض الاصوليين للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» ليس القصد منه ان لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار انه أحد مصاديق المعنى. فان الأمر كما يصدق على الطلب

والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتى ذكره فى المسألة الثانية تفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فان الشيء لا يقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: «رأيت أمراً» إذا رأيت انساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحديثى أى المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه. يعنى لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى: الاسم المصدري، أى ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حديثاً لا شتق منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحديثى وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

والدليل على ان لفظ الأمر مشترك بين معنيين الطلب والشيء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

- ١- ان «الأمر» - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع؛
- ٢- ان «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «امور» واختلاف الجمع فى المعنيين دليل على تعدد الوضع.

□ ٢- إعتبار العلو فى معنى الأمر

قد سبق ان الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو فى الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمراً، بل يسمى «استدعاء».

وكذا لا يسمى الطلب من المساوى إلى مساويه في العلو أو الحِطَّةُ أمراً، بل يسمى «التماساً»، وإن استعلى الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة.

أما العالى فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو.
كل هذا بحكم التبادر وصحة السلب الأمر عن طلب غير العالى، ولا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

□ ٣- دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى «الطلب» على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى. وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبى. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وقيل غير ذلك.

والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن قرينة على الاستحباب. وأحرار هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذى يتضمن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له.

والحق انه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالى، ولكن العقل هو الذى يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والنذب، لأن الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

المبحث الثاني - صيغة الأمر

□ ١- معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أى هيئته، كصيغة إفعل ونحوها^(١): تستعمل في موارد كثيرة: منها، البعث، كقوله تعالى ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣). و (منها) التهديد، كقوله تعالى: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤)؛ و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^(٥). وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجى، والتمنى، ونحوها. ولكن الظاهر ان الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل «إفعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التى هى معان اسمية.

وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الذى وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والعود في اضرب وقم واقعد. ونحو ذلك. وحيث ينترع منها عنوان طالب

١- المقصود بنحو صيغة إفعل: أية صيغة وكلمة تؤدى مؤداها فى الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قلنا: «تصلى. تغتسل. اطلب منك كذا» أو جملة اسمية نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو: «صه ومهلاً»، وغير ذلك.

٣- المائة / ١

٢- النساء / ١٠٣ - الحج / ٧٨ - المجادلة / ١٣

٥- البقرة / ٢٣

٤- فصلت / ٤٠

ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعى فى نفسه للفعل.

وعلى هذا فدلّول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به - أى المطلوب - فى عهدة المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئت فعبّر.

غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم. فتارة، يكون الداعى له هو البعث الحقيقى وجعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حيثئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعى، أو ان شئت فقل يكون مصداقاً للطلب، فان المقصود واحد. وأخرى، يكون الداعى له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمل الشايع. وثالثة، يكون الداعى له هو التعجيز فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشايع ... وهكذا فى باقى المعانى المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة. ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوه ليست هى معانى لهيئة الأمر قد استعملت فى مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معانى حقيقة ولا مجازية؛ بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الامور باختلاف الدواعى فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشايع وأخرى تهديداً بالحمل الشايع وهكذا. لا ان هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط فى الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذى جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ فى معناه، حتى اختلفوا فى انه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازى.

□ ٢- ظهور الصيغة فى الوجوب

اختلف الاصوليون فى ظهور صيغة الأمر فى الوجوب وفى كيفيته على أقوال.

والخلاف يشمل صيغة إفعل وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.
والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان: أحدهما، أنها ظاهرة في الوجوب،
أما كونها موضوعة فيه، أو من جهة إنصراف الطلب إلى أكمل الأفراد؛ ثانيها، أنها
حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أى القدر المشترك - مطلق
الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب
ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وأن الوجوب أظهر أفراده.
وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم هناك، من أن
الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن
بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به.
وبدون الترخيص فالأمر لو خلى وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل
بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على
الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. إذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في
مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لأن الوجوب كالندب أمر خارج
عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر أن
الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة
على الوجوب الذى هو مفهوم اسمى، وكذا الندب

وعلى هذا، فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد
لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر
بالترك - إنما هو يحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما
جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة
وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل
المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو

مستحيل، أو تأويله بإرادة مطلق الطلب، البعيد ارادته من مساق الاحاديث فإنه تجوّز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.

○ تنبيهان:

الأول - ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب:
إعلم أن الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعل في ظهورها في الوجوب، كما اشرنا إليه سابقاً، بقولنا «صيغة إفعل وما شابهها».
والجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلى» بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسر في ذلك ان المناط في الجميع، واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان وبأى لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الإمتثال من المكلف مفروغ عنه.
الثانى - ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط، أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة،

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.
والوجه في ذلك: انك قد عرفت ان دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع ان تتفطن انه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص

في العقل لا أكثر.

وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الأمر هو انشاء بداعى الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا واذنا بالحمل الشايح. ولا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعى البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على كونه بداعى البعث، فلا يكون دالاً على الوجوب. وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمانة.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على ان الأمر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان اباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة.

□ ٣- التبعدى والتوصلى

○ تمهيد:

كل مُتَّفَقَه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لا تنصح ولا تسقط أوامرها الا باتيانها قرينة إلى وجه الله تعالى.

وكونها قرينة إنما هو باتيانها بقصد إمتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القرينة إلى الله تعالى، على ما ستأتى الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات «العباديات» أو «التبديات» كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أخرى تسمى «التوصليات» وهى التى تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القرينة، كاتقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتبعدى والتوصلى تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء. وهو ان

التوصلى: «ما كان الداعى للآمر به معلوماً» وفي قبالة التعبدى وهو: «ما لم يعلم الغرض منه». وإنما سمي تعبدياً لأن الغرض الداعى للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح الا إذا اريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى والتوصلى، فيراد بالتعبد، التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبدًا» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وان لم نعلم المصلحة فيه.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى - المصطلح الأول - فان علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، وان شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين. وينبغى لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم امور:

○ أ - منشأ الخلاف فتحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للآمر هو الصلوة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلوة عن طهارة المجردة عن هذا القيد من حيث هى هى.

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في إعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفى إعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هى التقييد وعدمها الإطلاق). وإذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً في لسان الدليل فعدم التقييد لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز ان يكون لاستحالة التقييد ويجوز ان يكون لعدم إرادة

التقييد، ولا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.
وبعد هذا نقول: إذا شككنا في إعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً، ولم يمكن له بيانه. فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأق به من ذلك القيد الا المشكوك. وعند الشك في سقوط الأمر - أى في امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني».

وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

○ ب - محل الخلاف من وجوب قصد القرية

ان محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر في المأمور به. واما غير قصد الإمتثال من وجوه قصد القرية، كقصد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية باعتبار ان كل مأمور به لابد ان يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد إمتثال أمره بل رجاءاً لرضاء، ونحو ذلك من وجوه قصد القرية فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الإمتثال على ما سيأتى.

ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هى مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به، والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا اتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. ولو كان غير قصد الإمتثال من وجوه القرية مأخوذة في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف - إذن - منحصر في إمكان أخذ قصد الإمتثال واستحالة.

○ ج - الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الاولى للواجب

ان كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن ان تلحقه فى الخارج، مثلاً - الصلوة تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

- ١- ذات سورة، وفاقدتها؛
- ٢- ذات تسليم، وفاقدته؛
- ٣- صلاة عن طهارة، وفاقدتها؛
- ٤- صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها؛
- ٥- صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض إعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الاولى»، لأنها تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شىء بها، وتقابلها «التقسيمات الثانوية» التى تلحقها بعد فرض تعلق شىء بها كالأمر مثلاً وسيأتى ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولى للواجب فالحكم بالجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو فى الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

١- ان يكون مقيداً بوجودها، ويسمى «بشرط شىء»، مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشروط بالنسبة إلى الصلوة؛

٢- ان يكون مقيداً بعدمها، ويسمى «بشرط لا»، مثل شرط الصلوة بعدم الكلام والقهقهة والحدث، إلى غير ذلك من قواطع الصلوة؛

٣- ان يكون مطلقاً بالنسبة، إليها أى غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلوة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا فى مرحلة الواقع والثبوت، واما فى مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذى يدل على وجوب شىء ان دل على إعتبار قيد فيه أو على إعتبار عدمه فذاك،

وان لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فان المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق على ما سيأتى في بابه - وهو باب المطلق والمقيد - وبأصالة الإطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أى ان الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط.

○ د - عدم إمكان الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة: انه لا مانع من التمسك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الاولى.

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعاً - ينقسم إلى ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره، وما يؤتى به لا بداعى أمره. ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الواجب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية» لانها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلوة - مثلاً - بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أى تقييد المأمور به، لأن قصد إمتثال الأمر - مثلاً - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيداً به ولازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً. وهذا خلف أو دور.

وإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً ان الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا فى مورد قابل للتقييد ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

○ النتيجة:

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليون فى ان الأصل فى الواجب - إذا شك فى كونه تعبدياً أو توصلياً -

هل انه تعبدى أو توصلى؟

ذهب جماعة إلى ان الأصل فى الواجبات ان تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية فى المأمور به، لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لفيه حسب الفرض. وقدم تقدم ذلك فى الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط فى المرجع هنا وهى تقتضى العبادية.

وذهب جماعة إلى ان الأصل فى الواجبات ان تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق فى نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من إعتبار قيد القرية، بل تتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: انه لا ريب فى ان المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فان كان القيد دخيلاً فى الغرض فلا بد من بيانه وأخذه فى المأمور به قيداً، والا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود فى المأمور به - كما فى التقسيمات الاولى - اما ما لا يمكن أخذه فى المأمور به قيداً - كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الإمتثال - فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً فى الكلام الواحد المتضمن للآمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثانى يتعلق بالقيد.

مثلاً - لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأثى بها بداعى أمرها فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك فى نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد فى التقسيمات الثانوية ... فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه ان يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعى أمرها الأول، مينا ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لانها ناشتان من غرض واحد، والثانى يكون بياناً للاول، فمع عدم إمتثال الأمر الثانى لا يسقط الأمر

الأول بامتناله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وان لم يسم تقييداً اصطلاحاً. إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الإمتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الإمتثال في الغرض، والا لَيُنْتَه بأمر ثان. وهذا ما سميناه بإطلاق المقام.

وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى 'يثبت بالدليل انها تعبدية.

□ ٤- الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: «ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير»، كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان» فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتى في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على ان الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان إطلاق صيغة إفعل تقتضى ان يكون عينياً، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم إمتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم ان مراده الوجوب العيني.

□ ٥- الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عَرَضه»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخيري كخصال كفارة الافطار العمدى في صوم شهر رمضان، الخيرة بين إطعام ستين مسكيناً، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة، وسيأتى في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخيري.

فإذا علم واجب انه من أى القسمين فذاك، والا فقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه

بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

□ ٦- الواجب النفسى وإطلاق الصيغة

الواجب النفسى: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيرى كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلوة لما وجب الوضوء.

فإذا شك في واجب انه نفسى أو غيرى، فقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شيء آخر أم لا، انه واجب نفسى. فالإطلاق يقتضى النفسية ما لم يثبت الغيرية.

□ ٧- الفور والتراخى

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخى على أقوال.

١- انها موضوعة للفور؛

٢- انها موضوعة للتراخى؛

٣- انها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظى؛

٤- انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخى ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التى تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الاخير. والدليل عليه: ما عرفت من ان صيغة إفعال إنما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمبادتها - على الفور أو التراخى؛ بل لابد من دال آخر على شيء منها، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخى.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل

خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:
 الاولى - قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(١). وتقريب
 الاستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، وهو
 الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه
 فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجباً لما مر من ظهور صيغة إفعال في الوجوب.
 الثانية - قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) فان الاستباق بالخيرات عبارة
 أخرى عن الإتيان بها فوراً.

والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق
 على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين
 لما هما في المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي
 يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومها كان ذلك قرينة على ان
 طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلا تبقى لها دلالة على الفورية في عموم
 الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة إفعال فيها
 في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى اننا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر
 الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك ان
 الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في
 المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجناً. فهل ترى يصح لعارف
 بأساليب الكلام ان يقول مثلاً: «بعت اموالي»، ثم يستثنى واحداً فواحداً حتى لا يبقى
 تحت العام الا القليل؟ لا شك في ان هذا الكلام يعد مستهجناً لا يصدر عن حكيم
 عارف.

إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

□ ٨- المرة والتكرار^(١)

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لاتدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منها.

اما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلك:

ان المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١- ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد الا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتنال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢- ان يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أى بشرط الا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الإمتثال أصلاً، كتكثيره الاحرام للصلاة فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهى تقع باطلة؛

٣- ان يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الإمتثال بالمرة أصلاً كركعات الصلوة الواحدة،

١- المرة والتكرار لهما معنيان: الأول: الدفعة والدفعات، الثاني: الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الأول. والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بافراد متعددة اذا جرى بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً، كما أن الافراد أعم مطلقاً من الدفعات، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

ولا شك ان الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيّد باحد الوجهين - وهو في مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. وعليه يحصل الإمتثال - كما قلنا - بالوجود الأول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الإمتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح ان مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بافراده كثيرة معاً دفعة واحدة ويحصل الإمتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصديق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الإمتثال بالتصديق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الإمتثال كما يحصل بالفرد الواحد بالأفراد المجتمعة بالوجود.

□ ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

١- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الأول. ومنشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أى الاذن في الفعل؛

٢- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو ان الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالتزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالتزام بالترك، وليس الالتزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ ولا لدليل المنسخ على الجواز، ويمكن ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

□ ١٠- الأمر بشيء مرتين

إذا تعلق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين:

١- ان يكون الأمر الثاني بعد إمتثال الأمر الأول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢- ان يكون الأمر الثاني قبل إمتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الإمتثال. فان كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الإمتثال مرة بعد أخرى، وان كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما الإمتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

الاولى - ان يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط، كان يقول مثلاً: «صلّ» ثم يقول ثانياً: «صلّ» - فان الظاهر حينئذ ان يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو «مرة أخرى». فن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في

التأكيد، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

الثانية - ان يكون الأمران معاً معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «ان كنت محدثاً فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانياً. ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

الثالثة - ان يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول مثلاً: «اغتسل» ثم يقول: «ان كنت جنباً فاغتسل». ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به، غير ان الأمر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد - أعني المعلق - فيكون الثاني مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة - ان يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: «ان كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «ان مسست ميتاً فاغتسل»، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس، لأن الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حملة على ان المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتنال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض الا بعد فرض التأسيس وان هناك ليس امرين يمتثلان معاً بفعل واحد.

ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزى عن كل غسل آخر، وسيأتى البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط.

□ ١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده ان يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١- ان يكون المأمور على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل ان يأمر رئيس الدولة وزيره ان يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج

عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل،

٢- ألا يكون المأمور على المبلغ، بل هو مأموران يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الامام عليه السلام: «مُرُّهُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ»، يعني الأطفال؛

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه انه على أى نحو من النحويين المذكورين.

والمختار ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك: ان الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الاولى - ان يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه؛

الثانية - ان يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون ان يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - ان يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه الا ان يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يعد عاصياً لمولاه ولو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فان قامت قرينة على احدى صورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو انه على نحو الطريقة.

فاذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. وليس يقع في الأوامر الشرعية.

الخاتمة - فى تقسيمات الواجب

للوأجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

□ ١- المطلق والمشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شىء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١- ان يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشىء، وهو - أى الشىء - مأخوذاً فى وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ«الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشىء الخارج، ولذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

٢- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشىء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه. وهذا هو المسمى بـ«الوجوب المطلق»، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشىء الخارج. ومنه الصلوة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر انه - وهو واجب واحد - يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شىء وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شىء آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهى البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشىء فى الواقع.

واما «العلم»، فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطاً فى الوجوب ولا فى غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم، العلم شرط فى استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتى فى مباحث الحجة وغيرها ان شاء الله تعالى. وليس هذا موضعه.

□ ٢- المعلق والمنجز

لا شك ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١- ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المنجز»، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلوة فعلي أيضاً؛

٢- ان تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المعلق» لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول - في إمكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول رحمته، القول بإمكانه ووقوعه. والأكثر على استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له - ان شاء الله تعالى - في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبين ان الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات واما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه؛

والثاني - في ان ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلوة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال، واما الوجوب فهو فعلي مطلق؟

وبعبارة أخرى هل ان القيد شرط لدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو انه شرط لدلول مادة الأمر في الجزاء؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أى انه شرط للوجوب - يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أى انه شرط للواجب - يكون الواجب واجباً معلقاً، فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجىء تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى.

□ ٣- الأصلى والتبعى

الواجب الأصلى: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوبى الصلوة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢).

والواجب التبعى: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت إفادته. وهذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشى إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة إلزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

□ ٤- التخييرى والتعيينى

الواجب التعيينى: ما نعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الإمتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فان الصلوة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرّفناه فيما سبق [ص ٦١] بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه». وإنما قيدنا البديل في

عرضه، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها تعينية كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طولهِ وهى التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهو العتق أولاً فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكيناً.

الواجب التخييري: ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمداً، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً.

والأصل في هذا التقسيم ان غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعينياً». وربما يتعلق غرضه باحد شيئين أو اشياء لا على التعيين بمعنى ان كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن أيضاً، فلا وجه للاشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى «عقلياً»، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعيني فان كل واجب تعيني كلى - يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ، والتخيير يسمى حينئذ عقلياً. مثاله قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلماً» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً. وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما ان يكون نحو عنوان انتزاعى كعنوان «أحد هذه الامور»، أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ«أو» ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في

النحو الأول مثلاً: «أوجد أحد هذه الامور». ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُم» أو «أطعم» أو «أعْتِق». ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف «شرعياً» وهو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا.

ثم هذا التخييرى الشرعى (تارةً) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و(أخرى) بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسيحة واحدة وثلاث تسيحات في ثلاثية الصلوة اليومية ورباعيتها على قول. وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلاً - مخيراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الاخير - أعنى التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بحده، ويترتب على الأكثر بحده أيضاً، أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة فلا يكون من باب الواجب التخييرى، بل الزيادة لابد ان تحمل على الاستحباب.

□ ٥ - العينى والكفائى

تقدم [ص ٦٠]: ان الواجب العينى ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائى وهو المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائى كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلوة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحِرَف والمهَن والصناعات التى بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم، ان المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير على نحوين:

١- ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على ان يصدر من كل عينا، كالصوم أو الصلوة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو «الواجب العيني».

٢- ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أى شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذى هو «الواجب الكفائى».

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر «الوجوب الكفائى» وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذى قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا ان وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أى أحد المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة ... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبق مجال لهذه الظنون، فلانشغل انفسنا بذكرها وردّها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبق ما يدعو إليه. فهو - إذن - واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمتنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

□ ٦- الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت وغير موقت.

ثم الموقت إلى: موسع ومضيق

ثم غير الموقت إلى: فوري وغير فوري.

ولنبداً بغير الموقت (مقدمة)، فنقول:

غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وان كان كل فعل لا يخلو - عقلاً - من زمن يكون ظرفاً له، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على 'قسمين': «فوري» وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. «وغير فوري» وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلوة الفائتة، والزكاة، والخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثة: أما ان يكون فعله زائداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه. والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق. والثاني لا ينبغي الاشكال في إمكانه ووقوعه. وهو المسمى «المضيق» كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. والثالث هو المسمى «الموسع»، لأن فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي.

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً.

ومنشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لاقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز

الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد. والقائلون بالامتناع التجأوا إلى 'تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول وقت، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والإتيان به قبله من باب النقل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

○ هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للأداء» وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الاوامر. ولكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول:

ان الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى ان يأتي بها خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك «قضاء». وهذا لا كلام فيه؛ إلا ان الاصوليين اختلفوا في ان وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو ان القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول، بالتبعية مطلقاً؛

وقول، بعدمها مطلقاً؛

وقول، بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر ان منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى ان في الوقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين؟

فعلى الأول، إذا فات الإمتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثانى، إذا فات الإمتثال في الوقت فانما فات إمتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، واما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء. والمختار هو القول الثانى، وهو عدم التبعية مطلقاً.

لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا ان الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

واما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فايضا كذلك، نظراً إلى ان هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا ان المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن ان يفرض - وان كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة - ان يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة

ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتي التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه ... فان في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبق دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخوند تهراني، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

الباب الثالث

النواهي

وفيه خمس مسائل:

١- مادة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. أو فقل - على الأصح - أنها عبارة عن زجر العالی للدانی عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً وإنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر، الإلزام بالفعل، والمقصود في النهي، الإلزام بالترك. وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

٢- صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل - على الأصح - : كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة «لا تفعل» أو «إياك أن تفعل» ونحو ذلك. والمقصود بـ«الفعل»: الحدث الذي يدل عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: «لا تترك الصلوة»، فإنها من صيغة النهي لا من صيغة الأمر. كما أن قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغة الأمر لا من صيغة النهي وإن ادت مؤدى «لا تشرب الخمر».

والسر في ذلك واضح، فان المدلول المطابق لقولهم «لا تترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الأمر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابق لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

٣- ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف، بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة إفعال في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا ان الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهى عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتفاء عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاء لحق العبودية والمولوية - عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الاطلاق، لا ان التحريم - الذي هو مفهوم اسمي - وضعت له الصيغة واستعملت فيه. والكلام هنا كالكلام في صيغة إفعال بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

٤- ما المطلوب في النهي

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة إفعال. وإنما اختص النهي في خلاف واحد، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد التترك أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس. والحق هو القول الأول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك - معناه ابقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزل خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية في الازل على العدم لا ينافي المقدورية بقاء واستمراره، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، والا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما اشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابق هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

٥ - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة «صيغة النهي» على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة إفعل. والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لاتفعل» لا بهيئتها ولا بمبادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة إفعل صرف الطبيعة.

غير ان بينها فرقا من ناحية عقلية في مقام الإمتثال، فان إمتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلاً. واما الإمتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الإمتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين ودلالاتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى والأمر عقلاً.

□ تنبيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر والنهى، ودلالة النهى على الفساد، لانهما داخلان فى «المباحث العقلية»، كما سيأتى، وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

الباب الرابع

المفاهيم

□ تمهيد:

في معنى كلمة «المفهوم»، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

١- معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معانٍ:

١- المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساوى كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً؛

٢- ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره؛

٣- ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح اصولى يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية. اما المنطوق، فمقصودهم منه ما يدل عليه اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالباً له، فيسمى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابق فقط، وان كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذى يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة

ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص^(١) ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى.

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شئ». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشئ من النجاسات. والمفهوم - على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - انه إذا لم يبلغ كراً يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفها بما يلى:

· المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق».

والمفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق».

والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة. وعرفوها أيضاً بأنها حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانها حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذى يُهَوَّنُ الخَطْبُ انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة فى التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢- النزاع فى حجية المفهوم

لا شك ان الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى. إذن، ما معنى النزاع فى حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟

وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغى ان يدخل فى مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: ان النزاع هنا فى الحقيقة إنما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا فى حصول

١- راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ٨٣ عن معنى البين وأقسامه.

المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.
فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن
القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في
ذلك؟

لا انه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فان هذا
لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط
حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا.
كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة
على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام ومحل النزاع في
دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن
الخاصة.

٣- اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١- مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود
في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق، الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم، الوجوب
أيضاً، وهكذا.

كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) على النهي عن
الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو اشد اهانة وايلاماً من التأفيف المحرم بحكم
الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب». ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة،
بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام
يأتي في موضعه.

٢- مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في

المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهى ستة:

١- مفهوم الشرط؛

٢- مفهوم الوصف؛

٣- مفهوم الغاية؛

٤- مفهوم المحصر؛

٥- مفهوم العدد؛

٦- مفهوم اللقب.

الأول - مفهوم الشرط

□ تحرير محل النزاع:

لا شك في ان الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالى فيها

على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهى على نحوين:

١- ان تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أى ان المقدم هو نفس موضوع

الحكم، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط فى المقدم على وجه لا يعقل

فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إِنْ رُزِقْتَ وَلَدًا فَأَخْتِنُهُ»، فإنه فى المثال لا يعقل

فرض ختان الولد الا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ

عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء الا بعد فرض

إرادة التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الاصوليون على انه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن

انتفاء الشرط معناه موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالى على تقدير انتفاء

المقدم الا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء

الحكم. فلا مفهوم للشرطية فى المثالين، فلا يقال: «ان لم ترزق ولدا فلا تختننه»

ولا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاكروهن على البغاء».

٢- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون فى التالى منوطا بالشرط

على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إِنْ أَحْسَنَ صَدِيقُكَ فَأَحْسِنْ إِلَيْهِ»، فان فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى انه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط.

وإنما قلنا «نوع الحكم»، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن. وفي مفهوم الشرطية قولاً لأن اقواهما انها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

□ المناط في مفهوم الشرط:

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

- ١- دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي؛
 - ٢- دلالتها - زيادة على الارتباط والملازمة - على ان التالي معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وان كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول؛
 - ٣- دلالتها - زيادة على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى انه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.
- وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة إتفاقيةً، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه - فإنه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.
- وإنما الذي ينبغي اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً لتكون حجة في المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعاً في بعضها وإطلاقاً في البعض الآخر.

١- اما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود؛

٢- واما دلالتها على ان التالي مترتب على المقدم بأي نحو من انحاء الترتب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى انها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى انها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم؛

والدليل على ذلك هو تبادر التالي على المقدم عنها، فانها تدل على ان المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً أى يتلوه في الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لابتدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لا يمكن ان ينكره الا مكابر أو غافل، فان هذا هو معنى التعليق الذى هو مفاد الجملة الشرطية التى لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزاء الأول منها شرطاً ومقدماتاً، وسموا الجزاء الثانى جزاءاً وتالياً.

فاذا كانت جملة انشائية أى ان التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو وضعي، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية أى ان التالي متضمن لحكاية خبر، فانها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمضاعفين في مثل قولنا: ان كان خالد ابناً لزيد فزيد ابوه.

٣- واما دلالتها على ان الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالو أو في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في انه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه ان الشرط مستقل لا قيد آخر معه وانه منحصر لا بديل ولا عدل له، والا لوجب على الحكمين بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان.

وهذا نظير ظهور صيغة إفعال بإطلاقها في الوجوب التعيّن والتعييني.
وإلى هنا تم لنا ما أردنا ان نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي ان يتطرق إليه الشك الا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: «سألت ابا عبد الله عن الشاة تذبج فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: لا تأكل! ان علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون الا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

□ إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء:

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً. وهذا يقع على نحوين:

١- ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الاذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر»؛

٢- ان يكون قابلاً للتكرار كما في نحو: «إذا اجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتاً فاغتسل».

اما النحو الأول، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم الشرط،

ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

الوجه الأول - ان نقيذ كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما فى الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذى يقابله التقييد بالعطف بالوأ، فىكون الشرط فى الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما فىكون جزء السبب، والجملةتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمة المركب من الشرطين، بأن فىكون مؤداهما هكذا: «إذا خفى الاذان والجدران معاً فقصر»؛

وربما فىكون لهاتين الجملةتين معاً حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثانى - ان تقيدهما من ناحية ظهورهما فى الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو. وحينئذ فىكون الشرط أحدهما على البدلية؛ أو الجامع بينهما على ان فىكون منهما مصداقاً له، وذلك حينما فىمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

واذ يدور الأمر بين الوجهين فى التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين فى الاستقلال أو تقييد ظهورهما فى الانحصار؟ قولان فى المسألة. والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثانى، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما فى الانحصار الذى يلزم منه الظهور فى المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذى دل عليه منطوق الشرطية الأخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، اما ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثانى وهو التصرف فى ظهور الشرطين فى الانحصار، فىكون كل من الشرطين مستقلاً فى التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير فى ثبوت الحكم. وان حصل معاً، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وان تقارنا كان الاثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

واما النحو الثاني - وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين:

١- ان يثبت بالدليل ان كلام الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ في ان الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً؛

٢- ان يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط ان كلام الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين: ان القاعدة أى شئ تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الاسباب فيكون لها جزء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الايات؟

أقول: لا شبهة في انه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل.

واما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. والحق ان القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: ان لكل شرطية ظهورين:

١- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضى ان يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب؛

٢- ظهور الجزاء فيها في ان متعلق الحكم فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشئ لا يمكن ان يكون محكوماً بحكمين، فيقتضى ذلك ان يكون لجميع الاسباب جزء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب؛

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الأول لا بد ان نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد ان نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فان كان واحداً كان الجزاء واحداً وان كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطتين - كان الجزاء تبعاً له. وعليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب.

فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعاً للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة. فالقاعدة في المقام - إذن - «عدم التداخل». وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام عليهم السلام.

○ تنبيهان:

○ ١- تداخل المسببات:

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتسائل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايرة في الجزء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضى فتتداخل الاسباب، وينبغي ان تسمى بـ «مسألة تداخل الاسباب». وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي ان يبحث ان تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح ان يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم تسمى بـ «مسألة تداخل المسببات»، وهى من ملحقات الاولى.

والقاعدة فيها أيضاً: عدم التداخل.

والسر في ذلك: ان سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقى الاغسال و ورد أيضاً جواز الاكْتفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضى امتثالاً خاصاً به لا يغنى عنه امتثال الآخر وان اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال - مثلاً - تصدق على مسكين، وقال - ثانياً - تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين في شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فان التصديق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

○ ٢- الأصل العملى فى المسألتين:

إن مقتضى الأصل العملى عند الشك فى تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين فى تكليف واحد متيقن، وإنما الشك فى تكليف ثان زائد. والأصل فى مثله البراءة.

وبعكسه فى مسألة تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك فى سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة - فى مثله - الاشتغال، بمعنى ان الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد فى مقام الإمتثال.

الثانى - مفهوم الوصف

□ موضوع البحث:

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح ان يكون قيداً لموضوع التكليف. كما انه يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) فان مثل هذا يدخل فى باب مفهوم اللقب. والسر فى ذلك ان الدلالة على انتفاء الوصف لابد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر - أيضاً - فى المباحث عنه هنا ان يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لا يوجب تضيقاً وتقييداً فى الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم الموصوف عند انتفاء الوصف.

واما دخول الأخص من وجه فى محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، فى مثال «فى الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة فى الغنم غير السائمة وهى المعلوفة. واما بالقياس

إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلاً - لأن الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب ان يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفيّاً ولا اثباتاً.

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

□ الأقوال في المسألة والحق فيها:

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١) فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجورك لانها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، اذ ان اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في ان مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أى انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفي المسألة قولاً، والمشهور، القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى ان التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أى ان الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟

فان كان الأول، فان التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضى - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف -

انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وان كان الثاني، فان التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ انه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا ان الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلاً إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارات المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال «شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع» وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما ان جملة «اصنع مربعاً» لاتدل على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لاتدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الظاهر في الوصف - لو خلى وطبعه من دون قرينة - انه من قبيل الثاني أى انه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً (غير مقيد). فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه؛
والجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه
تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢- إن الأصل في القيود ان تكون احترازية؛

والجواب: ان هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن اثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت نسخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل ان كون القيد احترازياً لا يلزم ارجاعه قيداً للحكم.

٣- إن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به.

والجواب: ان هذا الإشعار وان كان مسلماً، الا انه ما لم يصل إلى حد الظهور

لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤- الاستدلال بالجملة التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ﷺ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ».

والجواب: ان ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في إقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم. وخصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم ان السبب في الحكم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً.

الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، ونحو «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»^(٢)، فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

الجهة الاولى - في دخول الغاية في المنطوق أى في حكم المعنى، فقد اختلفوا في ان الغاية وهى الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و«حتى» هل هى داخلية في المعنى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهى إليها المعنى موضوعاً وحكماً؟ على أقوال: منها، التفصيل بين كونها من جنس المعنى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل كمثال «كل شيء لك حلال...» ومنها، التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه. وبين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل نحو «كل السمكة حتى رأسها».

والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المعنى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد القرائن الخاصة إلحافة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثم ان المقصود من كلمة «حتى» التي يقع الكلام عنها هي «حتى الجارة»، دون العاطفة وان كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: «مات الناس حتى الانبياء» فان معناه ان الانبياء ماتوا أيضاً. بل «حتى العاطفة» تفيد ان الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو: «مات كل اب حتى آدم».

الجهة الثانية - في مفهوم الغاية. وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيى، أو لا؟ فنقول: ان المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فاذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، واما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه فما علم في التقييد بالغاية انه راجع إلى الحكم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم؛ مثل قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس» وكذلك مثال كل شيء حلال.

وان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وانها غاية للنسبة الواقعية قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة. فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

الرابع - مفهوم الحصر

□ معنى الحصر:

الحصر له معنيان:

١- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذوالفقار ولا فتى الا على»، أم من نوع قصر

الموصوف على الصفة، نحو ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾^(١)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾^(٢).
 ٢- ما يعمّ القصر والاستثناء الذي لا يسمى قصراً بالاصطلاح نحو ﴿فَشَرِبُوا إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣) والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

□ اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته:

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فلذلك كان علينا ان نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

١- «الآ»، وهي تأتي لثلاثة وجوه:

١- صفة بمعنى غير؛

٢- استثنائية؛

٣- أداة حصر بعد النفي.

اما «الوصفية»، فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهوماً فهي كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق ان الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلاً: «في ذمتي عشرة دراهم الا درهم» يجعل «الا درهم» وصفاً، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بانها ليست بدرهم. ولا يصح ان تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

واما «الاستثنائية»، فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن «الا» موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص ان يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

واما «أداة الحصر بعد النفي»، نحو «لا صلاة الا بظهور»، فهي في الحقيقة من

نوع الاستثنائية.

فرع - لو شككنا في مورد ان كلمة «الا» «للاستثناء»، أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم»، اذ يجوز في المثال ان تكون الا وصفية، ويجوز ان تكون استثنائية - فان الأصل في كلمة «الا» ان تكون للاستثناء؛ فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.

٢- «إنما»، وهي أداة حصر مثل كلمة «الا»، فاذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

٣- «بل»، وهي للاضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:
الأول - للدلالة على ان المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذ على الحصر، وهو واضح.

والثاني - للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر، ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث - للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾^(١). فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤- وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو ﴿إِنِّيَاكَ نَعْبُدُ وَإِنِّيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٢)، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو «العالم محمد»، و«ان القول ما قالت حذامة». ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك

في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً. وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في ان تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «ثم ثلاثة ايام من كل شهر» فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم ايام أخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان؛ ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم كالفاقر في قولهم: اطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. وبعد ان استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن ان يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً.

وقد قيل: ان مفهوم اللقب اضعف المفهومات.

خاتمة - فى دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة

□ تمهيد:

يجرى كثيراً على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة، ولم تشرح هذه الدلالات فى أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا ان نبحت عنها بشئ من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الاولى فى مواقع هذه الدلالات الثلاث وانها من أى أقسام الدلالات، والثانية فى حجيتها.

□ الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان «المفهوم»، هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. ويقابله «المنطوق»، الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة. ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية^(١) على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً فى المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا ان اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - «الدلالة السياقية»، كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الاساطين لتكون فى مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الإقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

١- المقصود من الدلالة الالتزامية، ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطق باعتبار رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية لانها لاتتم الا حيث يكون معنى الجزء لازماً لكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

○ ١- دلالة الإقتضاء

وهي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها.

مثالها قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»^(١)، فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين؛ فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله «رفع عن أمتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله ﷺ: «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة ليكون النفي كما الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿وَسَّالِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ «أهل»، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عنى على ألف» فان صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تملكه أولاً له بالف لأنه لا عتق إلا في ملك فيكون التقدير ملكنى العبد بالف ثم اعتقه عنى.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف
فان صحته لغة تتوقف على تقدير «راضون» خبراً للمبتدأ «نحن»، لأن راض مفرد لا يصح ان يكون خبراً لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعانى المفردة، وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الإقتضاء».

فان قال قائل: ان دلالة اللفظ على معناه المجازى من الدلالة المطابقة فكيف

جعلتم المجاز من نوع دلالة الإقتضاء - نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازى من نوع دلالة الإقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: ان المناط في إرادة الإقتضاء شيئان: الأول، ان تكون الدلالة مقصودة، والثاني، ان يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرق فيها بين ان يكون لفظاً مضراً، أو معنى مراداً: حقيقياً أو مجازياً؛

○ ٢- دلالة التنبيه

وتسمى «دلالة الايماء» أيضاً، وهى كالاولى في اشتراط القصد عرفاً ولكن من غير ان يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. وبهذا تفرق عن دلالة الإقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دَقَّت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً من من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «انى عطشان» للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو اخبر المخاطب بقوله: «انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقى مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثم كُنِيَ به عن شىء آخر.

٢- ما إذا اقترن الكلام بشىء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشىء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتى: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في إعداد التنائية فإنه يستفاد منه ان الشك المذكور علة لبطان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله ﷺ: «كفر» لمن قال له: واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان، فإنه يفيد أن الوقاع فى الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك فى النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم فى البيع.

ومثاله رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة فى الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون فى الحمام للصلاة ... وهكذا.

٣- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء وأنه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قت وخطبت» أى وخطبت قائماً ... وهكذا.

○ ٣- دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الدالتين السابقتين - ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالى بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيناً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(١) وآية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(٢)، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذى المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أى بدلالة الإشارة.

□ الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات

أما دلالة «الإقتضاء والتنبيه»، فلا شك فى حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر، ولا كلام فى ذلك.

واما دلالة «الاشارة»، فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها ان تسمى اشارة واشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة فليست هى من الظواهر فى شىء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هى حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقر وان لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتى فى محله فى باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

الباب الخامس

العام والخاص

□ تمهيد:

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفها بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من «العام»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم انه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من «الخاص»: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو انه اللفظ الدال على ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد ان كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصص: هو ان يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

- ١- «العموم الاستغراقي»، وهو ان يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو «أكرم كل عالم»؛

٢- «العموم المجموعى»، وهو ان يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الايمان بالائمة عليهم السلام، فلا يتحقق الإمتثال الا بالايان بالجميع؛

٣- «العموم البدلى»، وهو ان يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعاً للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «اعتق آية رقبة شئت».

فان قال قائل: انّ عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافى العموم، اذ المفروض ان متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فرداً واحداً فقط.

نقول فى جوابه: العموم فى هذا القسم معناه عموم البدلية، أى صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل فى المطلق لا فى العام.

وعلى كل حال، ان عموم متعلق الحكم لاحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبى أو الاستحبابى، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغى ان نشرع فى تفصيل مباحث العام والخاص فى فصول:

١- أَلْفَاظُ الْعُمُومِ

لا شك ان للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهى اما ان تكون ألفاظاً مفردة مثل «كل» وما فى معناها مثل «جميع»، و«تمام» و«أى» و«دائماً»، واما ان تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى، وكون اللفظ جنساً محلى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلتتكلم عنها بالتفصيل:

١- لفظة «كل» وما فى معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها؛

٢- «وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي» فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان؛

٣- «الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها»، لا شك في استفادة العموم منها عند عدم العهد، ولكن الظاهر انه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينها من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: ان معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فاكرام شخص واحد لا يكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم ان معنى الجمع، الجماعة، كما ان معنى التثنية، الاثنين، فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة؛ بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، واما من جانب الكثرة، فغير محدود ابداً. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود اعلى مراتبه. فيذهب

استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس الا حد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

٢- المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام على نَحْوَيْن:

- ١- إن يقترن به مخصصة في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله». ويسمى المخصص «المتصل». فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به - بل هي منه القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.
- ٢- ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص «المنفصل»، فيكون أيضاً قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور الا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عموم، غير ان الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: ان الكلام مطلقاً - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانتقطاع عرفاً، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال للحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاوّل، والا فالكلام مادام متصلاً عرفاً فان ظهوره مراعى، فان انقطع من دون ورود قرينة على خلافه

استقر ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثاني. ولذا لو كانت القرينة جملة أو ان وجد في الكلام ما يحتمل ان يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملًا.

هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن المخصص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في العموم، فيكون مراعيًا بانقطاع الكلام وانتهائه، فان لم يلحقه ما يخصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدى.

٣- هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام فى ان هذا الإستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها، انه مجاز مطلقاً، ومنها، انه حقيقة مطلقاً. ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثانى، وقيل: بالعكس.

والحق عندنا هو القول الثانى أى انه حقيقة مطلقاً.

الدليل - ان منشأ توهم القول بالمجاز ان أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت فى غير ما وضعت له، فيكون الإستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بادنى تأمل، لأنه

في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلاً -: «أكرم كل عالم الا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم الا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر ان مدخولها تارةً يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه ان مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال. واما «كل» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح ان يوضع مكانها كلمة «بعض»، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، والا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» والاستثناء موجودين.

والحاصل: ان لفظة «كل» وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أخرى ك«كل» أو «بعض»، فاذا قيد مدخولها واريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً الا في معناه. وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجيء - ان شاء الله تعالى - ان تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه ان يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن

المراد المجدى من العام.

٤- حجة العام المخصص فى الباقي

إذا شككنا فى شمول العام - المخصص - لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله فى حكم العام؟ على أقوال: مثلاً، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة فى الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. وإذا لم نقل بحجته فى الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال فى المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة فى الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة. وقيل بالعكس والحق فى المسألة هو الحجة مطلقاً، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع فى المسألة السابقة، وهى ان العام المخصص مجاز فى الباقي أم لا؟

ومن قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام وحجته فى جميع الباقي من جهة ان المفروض ان استعمال العام فى تمام الباقي مجاز واستعماله فى بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع فى ان المجاز الأول اقرب إلى الحقيقة، فيكون المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة فى تمام الباقي، والا فلا يكون حجة.

اما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: ان أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص فى ظهوره فى الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

وعلى أى حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة فى الباقي على ما بيناه لا يبقى شك فى حجيته فى الباقي. وإنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة فى الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول. لانه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق وهو «حجية العام فى الباقي» فى فرض ان الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك فى تخصيص غيره ما علم خروجه عن الخاص. وعلينا الآن ان نبحت عن حجية العام فى فرض إجمال الخاص. والإجمال على نحوين:

١- «الشبهة المفهومية»، وهى فى فرض الشك فى نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملًا، نحو قوله ^{الثالث}: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذى يشك فيه ان المراد من التغير خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قلنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذى يشك فيه ان المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢- «الشبهة المصادقية»، وهى فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد العام فى الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شك فى مثال الماء السابق ان ماء معين، أتغير بالنجاسة فدخل فى حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته.

والكلام فى الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

□ أ) الشبهة المفهومية

الدوران فى الشبهة المفهومية (تارةً) يكون بين الأقل والأكثر، كمثال الأول، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل، هو التغير الحسى، وهو المتيقن، والأكثر، هو الأعم منه ومن التقديرى. وأخرى، يكون دوران بين المتباينين كالمثال الثانى، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن فى البين.

ثم على كل من التقديرين، اما ان يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢- فيما إذا كان المخصص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فان الحق فيه ان إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى انه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من ان المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملأً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

٣- في الدوران بين «الأقل والأكثر» إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى انه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل في حكم العام. والحجة فيه واضحة بناءً على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذا كان الخاص مجملأً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لأنه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجتيه في القدر المتيقن وهو الأقل.

فكيف يزاحم العام المانع ظهوره في الشمول لجميع أفرادها التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤- في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الاجمالى بالتخصيص واقعاً، وان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل انه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، وفي المنفصل المردد بين المتباينين ترفع حجية الظهور، وان كان الظهور

البدوى باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين.
بل لو فرض انها تجرى بالقياس إلى أحدهما فهي تجرى أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانها معاً لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقتان. وان كان الحق ان نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا انها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

□ ب (الشبهة المصداقية

قلنا: ان الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصدق. فلا يدرى ان هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم م يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال انها يد عادية أو يد امانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد امانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم. ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا افتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصدق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، واما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم العام، وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معاً. ودليلنا على ذلك: ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفرادها، ورافع لمحجية العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه

بما هو حجة.

والحاصل: ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب القرض (احدهما) العام، هو حجة فيما عدا العام. و (ثانيتهما) المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر. فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك انه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشيء.^(١) واما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لا يكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه.

واما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه انها يد امانة فلا يعلم انها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

○ تنبيه - في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص ثبياً

المقصود من المخصص الثبني: ما يقابل اللفظي، كالاتفاق ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري رحمته جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص ثبياً. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

١ - سيأتى في «مباحث الحجة»: ان قوام حجية الشيء بالعلم، لأنه انما يكون الشيء صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد اذا كان واصلاً اليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة عند الشك في حجية شيء يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجيته. ومعنى الشك في حجيته احتمال انه نصبه الشارع حجة واقعاً على تقدير وصوله. وحيث لم يصل القطع بعدم حجيته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات الى ذلك، لا انه حين الشك في الحجة يقطع بعدم الحجة والا للزم اجتماع الشك والقطع بشيء واحد في آن واحد وهو محال.

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا (صاحب الكفاية رحمته) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبى مما يصح ان يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً، فإنه يكون كالمتمصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصدقية - وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح ان يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له من الجيران، فان العبد ليس له الا الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام - في هذا المقام - حجة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فرداً للخاص الذى علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله «لعن الله بنى فلان قاطبة» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأول «هذا الشخص ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأى صاحب الكفاية رحمته ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني رحمته لم يرتض هذا التفصيل. ولا إطلاق رأى الشيخ رحمته، بل ذهب إلى تفصيل آخر. وخلاصته: ان المخصص اللبى سواء كان عقلياً ضرورياً يصح ان يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقياً على إطلاقه الذى يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبى واللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. ولا يفرق في هذه الجهة بين ان يكون الكاشف لفظياً أو لبياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العقل إنما ادرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع - كما إذا ادرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فان ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لا يصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فاذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو اخرج المولى بالنص عليه، لانه يكون كالمقيد لموضوع العام.

واما سكوت المولى عن بيانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين. نعم لو تردد الأمر بين ان يكون المخصص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً للعنوان العام فان التفصيل الذى ذكره صاحب الكفاية تجزي يكون وجيهاً.

والحاصل: ان المخصص ان أحرزنا انه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ابداً، وان أحرزنا انه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. وان تردد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فان كان حكم العقل ضرورياً يمكن الإتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وان كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى، فيتمسك بالعموم، لجواز ان يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما ادركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما اطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، اثارها شيخنا الانصارى تجزي مؤسس الاصول الحديث. واختلف فيها اساطين مشايخنا ونكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: ان ما ذهب إليه الشيخ تجزي هو الأولى بالاعتداد. ولكن مع تحرير

لقوله على 'غير ما هو المعروف عنه' (١).

١- وتوضيح ذلك: ان كل عام ظاهر في العموم لا بد ان يتضمن ظهورين:

(١)- ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أى عنوان من العناوين لحكمه.

(٢)- ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً.

أى انه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه.

فان معنى ظهور عموم «أكرم جيرانى» - مثلاً - انه ليس هناك صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب اكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما ان معناه أيضاً انه ليس يوجد فى الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب اكرامه.

وهذا واضح لا غبار فيه.

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فى العموم مخصص منفصل لفظى، كما لو قال فى المثال المتقدم: «لا تكرم الأعداء من جيرانى» فان هذا المخصص لا شك فى انه يكون ظاهراً فى أمرين: (١)- ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام.

(٢)- ان فى الجيران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقع منه ان يكون عدواً، والا لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظى مزاحماً للعام فى الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً. فاذا شككنا فى فرد من الجيران انه عدو أو لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام فى الحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته فى شموله له، اذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما اصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.

اما لو كان هناك مخصص لبى، كما لو حكم العقل - مثلاً - بأن العداوة تنافى وجوب الاكرام، فان هذا الحكم من العقل لا يتوقف على ان يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا ابدأ، اذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلى هذا لا يزاحم الظهور الثانى العام، أعنى ظهوره فى عدم المنافي، فظهوره الثانى هذا يبقى بلا مزاحم. فاذا شككنا فى فرد من الجيران انه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام فى ادخاله فى حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فى هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللبى حسب الفرض لا يقتضى وجود المنافي وليس حجة فيه، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم. فظهر من هذا البيان ان الفرق عظيم بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى من هذه الناحية، لأنه فى

٦- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في ان بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائمة الأطهار عليهم السلام حتى قيل: «ما من عام وقد خص». ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً.

وهذه الامور لا تعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام.

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز ان يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس. وهو الحق. والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص. اما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصاً واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي

المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون ان يكون المخصص متعرضاً له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره الا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظاهر في الأمرين معاً كما قدمناه، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً. ولا فرق في المخصص اللبي بين ان يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري، ولا بين ان يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فانه في جميع هذه الصور لا يقتضى وجود المنافي.

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الاعظم عليه السلام انه الأولى بالاعتماد.

بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. والا فلا حجة فيه علينا.
وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به الا بعد الفحص عن
القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور ويكون
حجة عليه.

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها ان شاء الله
تعالى، والمقام من صغرياتها، وهى:

«ان أصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص واليأس عن القرينة».
اما بيان مقدار الفحص الواجب أهو الذى يوجب اليأس على نحو القطع بعدم
القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها، فذلك موكل إلى محله. والمختار
كفاية الاطمئنان. والذى يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة ان علمائنا قد
بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها
وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى ان الفقيه اصبح الآن يسهل عليه الفحص
عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع
غالباً بعدمها.

٧- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة
خاصة. مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ إلى قوله:
﴿وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾^(١) فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها،
ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فثل هذا الكلام يدور فيه
الأمر بين مخالفتين للظاهر، اما:

١- مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذى يرجع إليه
الضمير. واما:

٢- مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه

اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الاول - ان أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية؛

الثاني - ان أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى؛

الثالث - عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الاصول العملية.

اما عدم جريان أصالة العموم فلو وجود ما يصلح ان يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

واما ان أصالة عدم الاستخدام لا تجرى فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - ان يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوماً - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعاً.

والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر ان يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم، اذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة ان يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» وأريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون التقييد متصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

٨- تعقيب الاستثناء لجملة متعددة

قد ترد عموماً متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجملة.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ

تأبوا^(١) فإنه يحتمل ان يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسق هؤلاء. ويحتمل ان يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على اربعة أقوال:

١- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وان كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه؛

٢- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل؛

٣- عدم ظهوره في واحد منها، وان كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال. اما ما عدا الأخيرة فتبقى بمجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصالة العموم فيها؛

٤- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين»، وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة، وان كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فان كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها. واما ما قيل: ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب ان ينصب قرينة على ذلك والا كان مخلاً ببيانه.

وهذا القول الرابع، هو ارجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا اللفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩- التخصيص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فاذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوماً، مثاله قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فاذا ورد دليل على اعتبار ان يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل انه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. ولا شك ان مثل هذا المفهوم ان ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

واما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢) الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى هي: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾^(٣) الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً. وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف، انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث

يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام في انه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو ان العام أقوى فهو المقدم، أو انها متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق ان المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذى القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذى القرينة، ولا يعتبر ان يكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينة، نعم لو فرض ان العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر.

١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ ان يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر واحد، نظراً إلى ان الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآني، بل لاتجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بايدينا في المجاميع الا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها. بل على الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع قلناه؟

نقول: لا ريب في ان القرآن الكريم - وان كان قطعى السند - فيه متشابه ومحكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضاً في انه ورد في كلام النبي ﷺ والائمة عليهم السلام ما يخص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعى لا يشك فيه أحد.

فان كان الخبر قطعى الصدور فلا كلام في ذلك، وان كان غير قطعى الصدور، وقد قام الدليل القطعى على انه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية - فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر بمعنى ان

نكذب رأوية وبين ان تتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ وإيهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شك ان الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجارى في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوى - مقدم على الأصل الجارى في ذى القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

١١- الدوران بين التخصيص والنسخ

إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً؛ فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين ان يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له، أو مخصصاً إياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال نقول:

ان الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فاما ان يكونا معلومى التأريخ؛ أو مجهولى التأريخ، أو أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما؛ اما ان يعلم تقارنهما عرفاً أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

□ الصورة الاولى

إذا كانا معلومى التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

□ الصورة الثانية

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١- ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر انه لا اشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، واما لأن الاولى فيه التخصيص كما سأتى في الصورة الآتية؛

٢- ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهى التى وقع فيها الكلام فى ان الخاص يجب ان يكون ناسخاً، أو يجوز ان يكون مخصصاً ولو فى بعض الحالات. ومع الجواز يتكلم حينئذ فى ان الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ.

فالذى يذهب إلى وجوب ان يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى ان العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب ان يكون ناسخاً للعام، والعام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

واما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلى ان العام يجوز ان يكون وارداً لبيان حكم ظاهرى صورى لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعى، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج فى بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبى ﷺ فى بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى إنما هو على طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعى، فيكون مبيناً للعام ومخصصاً له، واما الحكم العام الذى ثبت أولاً ظاهراً وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى امده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز ان يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أى كان كاشفاً عن الواقع قطعاً. وان

ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى، فلا شك في انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. واما لو دار الأمر بينهما اذ لم يقيم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما ارجح في الحمل؟ فنقول:

الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: ان أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من ان ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتكلم، ولا شك ان الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم الظاهر كالواقع مراد جدى للمتكلم لأنه مقصود بالتفهم، فالعام ليس ظاهراً الا في ان المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً. اما ان الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور ابداً حتى يثبت بأصالة العموم، لاسيما ان المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا وقد خص»، كما سبق.

وعليه، فلا دليل من أصالة العموم على ان الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص اقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وان كان كل منهما ممكناً.

□ الصورة الثالثة

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً على صورتين:

١- ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الاشكال في كون الخاص مخصصاً؛

٢- ان يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه اصلاً. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى ان أصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال ان يكون الخاص المتقدم مخصصاً وقرينة على العام، ولكن أيضاً يحتمل ان يكون منسوخاً بالعام،

فلا يحرز انه من باب القرينة. ولا شك ان الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى المحبتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب ان يحمل على التخصيص كالصورة السابقة لما تقدم، من ان العام لا يدل على أكثر من ان المراد جدى، ولا يدل في نفسه على ان الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولى. وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو، والا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. واما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجتيه فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن ان يقال: ان العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم الا بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز ان يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم انه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعى.

□ الصورتان الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولى التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيها مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لاسيما بعد ان رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الباب السادس

المطلق والمقيّد

وفيه ست مسائل:

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيّد

عرّفوا المطلق بأنه «ما دل على معنى شائع في جنسه» ويقابله المقيّد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً واحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها مادام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيّد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فان المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد، تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والإطلاق عدمها، وقد تقدم [ص ٥٧].

غاية الأمر ان إرسال كل شيء بحسبه وما يليق به. فاذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فانما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى؛ فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد إستعمال لفظ المطلق نستطيع ان نأخذ صورة تقريبية لمعناه. فمثلاً عندما نعرف العلم الشخصي والمعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما، لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين - لا ينبغي ان نظن انه لا يجوز ان يسمى العلم الشخصي مطلقاً، فإنه إذا قال الأمر: «أكرم محمداً» وعرفنا ان لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيّد الحكم بحال من الأحوال نستطيع ان نعرف ان لفظ محمد هنا أو هذا

الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالإطلاق بلحاظ الاحوال، وان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائع في جنسه كاسم الجنس ونحوه. وكذلك عندما نعرف ان العام لا يسمى مطلقاً، فلا ينبغي ان نظن انه لا يجوز ان يسمى مطلقاً ابداً، لانا نعرف ان ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده اما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة في ان نسميه مطلقاً. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل على معنى شائع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلى هذا فعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا على ان يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي والا كان الكلام عاماً لا مطلقاً.

المسألة الثانية - الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه ان يقيد؛ فيتبع الإطلاق التقييد في الامكان، أى انه إذا امكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل امكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى انه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق وارادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً، وان كان في الواقع ان المتكلم لابد ان يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصلى والتعبدى [ص ٥٥]، اذ قلنا: ان امتناع تقييد الأمر بقصد الإمتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة - الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر من كلمات الاصوليين - اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضاً كإطلاق صيغة إفعال الذى يقتضى استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسى، فان الإطلاق فيها

إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وان كان الاصح ان يثبت مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كإطلاق صيغة إفعال والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابع - هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في ان الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة إليه - ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه.

وإنما الذي وقع فيه البحث هو ان الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أى ان أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أى الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء رحمته الله - أو انها موضوعة لنفس المعاني بما هي والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ وهذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء رحمته الله في حاشيته على معالم الاصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثانى يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء رحمته الله، بل قيل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في

هذا الباب وفي غير هذا الباب^(١). وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر. وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

□ ١- إعتبارات الماهية:

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. وهي:

١- ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذ «الماهية بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أى بشرط كونها مؤمنة؛

٢- ان تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى «الماهية بشرط لا»^(٢)، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أى بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيداً في موضوع الحكم؛

٣- الا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى «الماهية لا بشرط»، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حراً مثلاً، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لأن الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها.

ويسمى هذا الإعتبار الثالث «اللا بشرط القسّمى» في قبال «اللا بشرط المقسّمى» الآتى ذكره. وإنما سمي قسّمياً لأنه قسم في مقابل القسمين الأولين أى البشرط والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١- قولهم: «الماهية المهملة».

١- وقد اضطررنا الى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. ونعتقد ان الطالب المبتدئ الذي ينتهى الى هنا يكون على استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث. واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتى.

٢- وقد تقال «الماهية بشرط لا شيء» ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائداً عليها.

٢- قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمى».

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

والذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام؛ فقد يظهر من بعضهم انها اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر «كفاية الاصول» تبعاً لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: الأول - ان المقصود من «الماهية المهملة»: الماهية من حيث هى، أى نفس الماهية بما هى مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها. الثانى - ان المقصود من الماهية «لا بشرط مقسمى»: الماهية المأخوذة لا بشرط التى تكون مقسماً للإعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهى - أى الإعتبارات الثلاث - الماهية بشرط شىء، ولا بشرط قسمى. ومن هنا سمي «مقسماً».

وإذا ظهر ذلك فلا يصح ان يدعى ان الماهية بما هى تكون بنفسها مقسماً للإعتبارات الثلاثة. وذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين. وهذا ان ينظر إليها بما هى هى غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وان ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الاولى تسمى «الماهية المهملة» كما هو مسلم. وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الإعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الإعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح ان تكون مقسماً لها ولا يصح ان يكون الشىء مقسماً لإعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هى كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والإعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة ذهنى له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، والمقسم يجب ان يكون موجوداً بوجود أقسامه، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، والا كان

قسماً لها لا مقسماً.

وعليه، فنحن نسلم ان الماهية المهلمة معناها إعتبارها «لا بشرط»، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمى فان لهم في «لا بشرط» - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

١- لا بشرط أى شىء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهى الماهية بما هى هى التى يقتصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهى الماهية المهلمة؛

٢- لا بشرط مقسمى، وهو الماهية التى تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة أى الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها؛ والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شىء من الإعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار البشرط شىء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا ان المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتباراً ذهنياً فى قبال هذه الإعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الإعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، والا لما كان مقسماً.

٣- لا بشرط قسمى، وهو الإعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان «الماهية المهلمة»، شىء و«اللابشرط المقسمى»، شىء آخر. كما اتضح أيضاً أن الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يشبث حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

□ ٢- إعتبارات الماهية عند الحكم عليها:

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها فاما ان يحكم بذاتياتها، واما ان يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لها.

وعلى (الأول)، فهو على صورتين:

١- ان يكون الحكم بالحمل الأولى، وذلك فى الحدود التامة خاصة.

٢- ان يكون بالحمل الشايع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور على

ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلى (الثاني)، فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد ان تكون معتبرة باحد الإعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل ان يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم - ولا معنى لإعتبارها باللابشرط المسمى، لما تقدم انه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير - أي الأمر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئاً آخر، فان كان هو المحمول فيتعين ان تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الإعتبارين الآخرين:

اما أخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائماً لأنه يلزم ان تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على ان أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الإعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانها متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

واما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لأنه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز ان تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز ان تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

ولكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الإعتبارات الثلاثة اعتبارات

ذهنية، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية، والحقيقة، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الإمتثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده في الخارج. وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الإعتبارات الثلاثة على وجه يكون الإعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعبرة ولكن لا بقيد الإعتبار، بمعنى ان الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظة معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والإعتبار.

نعم هذه الإعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لانها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه من كون الإعتبار مصححاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع انه لا بد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع ومحمول لا بد من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيداً للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل. وكذلك عند إستعمال اللفظ في معناه، لا بد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيداً للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاً بما هو متصور في الذهن وان كانت دلالته في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور، وان كان مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل ان يكون التصور قيداً للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الإستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو

مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.
وعلى هذا، يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو انه إذا أردنا ان نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد ان يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولا يلزم ان يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعنى وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع.

□ ٣- الأقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب انهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:
الأول - ان الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني - ان الموضوع له المعنى المطلق أى المعتبر لا بشرط.
وقد أورد على هذا القول بتصويره - كما تقدم - بأنه يلزم على كلا التصويرين ان يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقة وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع.
ولكن نحن قلنا: ان هذا الایراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيداً في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححاً للوضع فلا يلزم هذا الایراد كما سبق.

هذا قول القدماء، واما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء رحمهم الله فإنهم جميعاً اتفقوا على ان الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين

لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١- منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهمة المبهمة أى الماهية من حيث هي؛

٢- ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المسمى؛

٣- ومنهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى؛

٤- ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهمة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المسمى، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط القسمى» على ان يكون هذا الإعتبار مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى الا انه لا يلزم منه ان يكون إستعمال اللفظ فى المقيد مجازاً. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بأنه مجاز فى المقيد فينحصر قولهم فى التصوير الأول على تقدير صحة النسبة اليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منها:

(أولاً) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المسمى، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثانى اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث؛

(ثانياً) ان الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلا يعقل ان يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول؛

(ثالثاً) ان اللابشرط المسمى ليس اعتباراً مستقلاً فى قبال الإعتبارات الثلاثة، لأن المفروض انه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد أنواع كما تقدم، فكيف يتصور ان يحكم باعتبار اللابشرط المسمى بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثانى.

فتعين القول الرابع، وهو ان الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ له، فعناه انه قد لاحظته مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً باحد الإعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لابد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمى. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمى لأن هذا اللحاظ والإعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الإستعمال في ذات المعنى لا يجب ان يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمى، بل يجوز ان يعتبر بأى اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الإستعمال ان يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز ان يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمى حين الوضع تصحيحاً له لا توجب ان تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمى حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتر بما هو معتبر، بل ذات المعتر، كما ان استعماله في المقيد لا يكون مجازاً لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الإستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شئ وهو المقيد.

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق.

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى «مقدمات الحكمة». والمعروف انها ثلاث:

الاولى - إمكان الإطلاق والتقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمه الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية، فإنه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التعبدى والتوصلى. وهذا واضح؛

الثانية - عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً؛

الثالثة - ان يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال اما رأساً أو لأنه في صدد بيان آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق - وسيأتى مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق؛

اما في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه، فيجوز الا يبين تمام مراده، مع ان الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل فلا يحرز ان المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أى مرام. ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنَّمَا أَمْسَكْنَ﴾^(١) الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تنجس فيجب تطهيرها أم

لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شك في ان المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فان الأصل العقلاني يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على انه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على انه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإهمال والايهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق، وكاشفاً عن ان المتكلم لا يريد المقيد، والا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، والمفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم انه أراد الإطلاق والا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك ان كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهم، فإنه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

□ التنبيه الأول - القدر متيقن في مقام التخاطب:

ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية رحمته اضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة أخرى غير ما تقدم، وهي الا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك بالإطلاق. ومرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على ان يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو

تمام موضوعه لا غيره؛

٢- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب انه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الإمتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بمحدوده. فان كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

وان كان المتكلم في مقام البيان على نحو الثاني، فإنه يجوز ان يكتفى بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، مادام انه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع الواقعي، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة ولا يجب في مقام الإمتثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

(مثلاً): لو قال المولى «اشتر اللحم»، وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فان وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه وليبانه، ولا يحتاج إلى ان يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه ان يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن والا لكان مغللاً بغرضه، فإذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرفت هذا التقدير فينبغي ان نبحث عما ينبغى للأمر ان يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الأول أو الثاني؟

والذى يظهر من الشيخ صاحب الكفاية رحمته انه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثانى، نظراً إلى انه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الإمتثال. ولا يجب عليه مع ذلك بيان انه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى اطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فان المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلاً بغيره.

ومن هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاورة واطلق المولى ولم يبين انه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه ان موضوعه هو القدر المتيقن. هذا خلاصة ما ذهب إليه فى الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائنى رحمته على ما يظهر من التقارير لم يرتضه، والأقرب إلى الصحة ما فى الكفاية. ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

□ التنبية الثانى - الإنصراف:

اشتهر ان إنصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وان تمت مقدمات الحكمة، مثل إنصراف المسح فى آيتى التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة.

والحق ان يقال: ان إنصراف الذهن ان كان ناشئاً من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى ان نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه - فلا شك فى انه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظى، ومعه لا ينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التى هى مرجعها فى الحقيقة إلى أصالة الظهور.

واما إذا كان الإنصراف غير ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجى، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير فى هذا الإنصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء فى العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات فالحق انه لا أثر لهذا

الإنصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الإنصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الإنصراف باسم «الإنصراف البدوي» لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الإنصراف انه من أى النحوين، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الإنصراف. وما اسهل دعوى الإنصراف على لسان غير المتثبت، وقد لايسهل اقامة الدليل على انه من أى نوع.

فعلى الفقيه ان يتثبت في مواضع دعوى الإنصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الأحكام من ادلتها.

الا ترى ان المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد انه ناشىء من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الانسان في مسحه وليس له علاقة باللفظ. ولذا ان جملة من الفقهاء افتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. واما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الإنصراف بدوياً فلا يطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: ان التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أى انهما يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلاً: اشرب لبناً، ثم يقول: اشرب لبناً حلواً، وظاهر الثانى تعيين شرب

الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه.

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر، كما إذا قال الطيب في المثال: إذا اكلت فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً. وكذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق الزامياً، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما أما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق والمقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

الأول - أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لاتشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بديلاً، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين أن يكون شمولياً مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

الثاني - أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بديلاً، والمقام الثاني أن يكون شمولياً.

فإن كان الإطلاق بديلاً، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق

بحملة على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر في ان الأمر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، أى ان الأمر يعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخييري، أى ان الأمر يعتق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى' خصوصية الافضلية.

وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على' ظهور المطلق في اطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقت آخر لاسيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

وان كان الإِطلاق شموليا، مثل قوله: في الغنم زكاة، وقوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى' يجب التصرف في أحدهما لأن وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت انه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لرفع بها عن إطلاق المطلق.

الباب السابع

المَجْمَل والمُبِين

وفيه مسائل:

١- معنى المَجْمَل والمُبِين

عرّفوا المَجْمَل اصطلاحاً: «بأنه ما لم تتضح دلالاته»، ويقابله المُبِين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها والمقصود من المَجْمَل - على كل حال - ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً ومرجع ذلك إلى أن المَجْمَل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه يكون المُبِين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين. فالمُبِين يشمل الظاهر والنص معا.

ومن هذا البيان نعرف أن المَجْمَل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وإن قيل أن المَجْمَل اصطلاحاً مختص بالالفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل. ومعنى كون الفعل مجملاً أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضحاً الامام - مثلاً - بحضور واحد منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الإمتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا عل الامام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فن هذه الناحية يكون مجملاً، وإن كان من ناحية دلالاته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً.

واما اللفظ، فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها^(١)؛ فاذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائب و«المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي ﷺ، فقال: «مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ» وكقول عقيل: «أمرني معاوية ان أسبَّ علياً. ألا فالعنوه!».

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:
وما مثله في الناس الا مُمَلَّكا أبو أمه حتى أبوه يُقاربه

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢) الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي ﷺ من اصحابه، الا ان ذيل الآية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(٣) صالح لأن يكون قرينة على ان المراد بجملة «والذين معه» بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال؛ إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص، مبيناً عند شخص آخر؛ ثم «المبين» قد يكون في نفسه مبيناً، وقد يكون مبيناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لاحصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها جملة

١- راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ٢٢١ تجد ما يعينك على احصاء اسباب اجمال اللفظ.
٢- الفتح ٢٩/

أو مبينة، والمتعارف عند الاصوليين ان يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها، قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (١).

فقد ذهب جماعة إلى ان الآية من المجل المتشابه، اما من جهة لفظ «القطع» باعتبار انه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن ابانها كذلك. واما من جهة لفظ «اليد» باعتبار ان «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، وعلى المكلف إلى اصول الاصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدي، وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق انها من ناحية لفظ «القطع» ليست بمجمله، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار انه ابان قسماً من اليد، فتكون المساحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا ان القطع استعمل في مفهوم الجرح؛ فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدي وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

واما من ناحية «اليد»، فان الظاهر ان اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرفق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب؛ فتكون الآية مجمله في نفسها من هذه الناحية، وان كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من اصول الاصابع. ومنها، قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» وامثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس نحو: «لا صلاة الا بطهور»، و«لا بيع الا في ملك»، و«لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد»، و«لا غيبة لفاسق»، و«لا جماعة في نافلة» ونحو ذلك.

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا:

ان إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد ان يقدر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفى حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فان نفي الصحة ليس باولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال باولى من نفي الفائدة ... وهكذا.

واجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. واما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

واما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم «لا علم الا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً اذ يتعذر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فان «لفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف.

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

والقصد انه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينة. ولكن الظاهر ان القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما يعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

فاذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فان هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فانها تقتضى غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل»، فان المفهوم منه انه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة

لفاسق» لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فِطام» لا رضاع سائغ. ومن نحو «لا جماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة. ومن نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذا ومعتبرا. ومن نحو «لا صلاة الا بطهور» بناءً على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناءً على قيام الدليل ان الحاقن لا تفسد صلاته ... وهكذا.

وهذه القرينة وهى قرينة مناسبة للحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج ادراكها إلى ذوق سليم.

□ تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع «لا» التى هى لنفى الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر انه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاءً وتنزيلاً بأن نزل الوجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه؛ يعنى يدعى ان الوجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه ان العلم بلا عمل كلا علم اذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه، ومثل «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» معناه ان اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه الزنا» معناه ان سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، واما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقاً بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وانه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش في الاسلام ولا عمل في الصلاة، ولا رَفَتْ ولا فسوق، ولا جدال في الحج، ولا جماعة في نافلة، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال. وان كان النفي متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم

تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله ﷺ: «لا حرج في الدين» و«لا ضرر ولا ضرار في الاسلام».

وعلى كل حال، فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست بمجمل في حد أنفسها، وقد يتفق لها ان تكون مجمل إذا جردت عن القرينة التي تعين انها لنفى تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاءً وتنزيلاً.

ومنها، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢) مما اسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظراً إلى ان اسناد التحريم والتحليل لا يصح الا إلى الأفعال الاختيارية، اما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما ان الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه فلا بد ان يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح ان يكون متعلقاً للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة «نكاح» مثلاً، وفي الثانية «اكل»، وفي مثل ﴿أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾^(٣) يقدر ركوبها، وفي مثل «النفس التي حرم الله» يقدر قتلها ... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملًا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به أو ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟

والصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضى الإجمال لولا ان الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك اننا لانتردد في تقدير

الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع.
ويشبه ان يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.
الهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

المقصد الثاني

الملازمات العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الإمامية: «العقل»، إذ ذكروا ان الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وسيأتى فى «مباحث الحجة» وجه حجية العقل. أما هنا فأنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض انه حجة، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. وهذا نظير البحث فى المقصد الأول «مباحث الألفاظ» عن مصاديق أصالة الظهور التى هى حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

١- انه إذا حكم العقل على شىء انه حسن شرعاً أو يلزم فيه شرعاً، أو يحكم على شىء انه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً، بأى طريق من الطرق التى سيأتى بيانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلى حكم الشرع؟ أى انه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟

ومرجع ذلك إلى ان حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ وهذا البحث - كما قلنا - إنما يذكر فى مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة.

٢- انه هل لعقل ان يدرك بطريق من الطرق ان هذا الشىء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى ان العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها، ولقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها بأى طريق من الطرق ... هل

يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟

وهذا المقصد الثانى الذى سميناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل على النحو الذى سيأتى ان شاء الله تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها فى المقصد الثالث (مباحث الحجة).
ثم لابد - قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل - من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

١- أقسام الدليل العقلى^(١)

ان الدليل العقلى - أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى - ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل وما لا يستقل به.
وبتعبير آخر نقول: ان الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجرى على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. وان كان قد يقولون: «ان هذا مما يستقل به العقل» ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى.

وعلى كل حال فان هذا التقسيم يحتاج إلى شىء من التوضيح فنقول:
ان العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لابد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديق لابد ان تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

١- قد يستشكل فى اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع. وسيأتى ان شاء الله تعالى فى مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أى القطع.

فہتین ان تكون العلة للعلم بالحکم الشرعی ہی خصوص القیاس باصطلاح المناطقۃ وإذا كان كذلك فان كل قیاس لابد ان يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائیا أو اقترانیا.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غیر عقلیتین فالدلیل الذی يتألف منها یسمى (دلیلاً شرعياً) فی قبال الدلیل العقلی. ولا كلام لنا فی هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منها أو احدهما عقلیة، أى مما یحكم العقل به من غیر اعتماد علی حکم شرعی، فان الدلیل الذی يتألف منها یسمى عقلیاً وهو علی قسمین:

١- ان تكون المقدمتان معاً عقلیتین، كحكم العقل بحسن شیء أو قبحه ثم حکمه بانه كل ما حکم به العقل حکم به الشرع علی طبقه. وهو القسم الأول من الدلیل العقلی، وهو قسم المستقلات العقلیة»؛

٢- ان تكون إحدى المقدمتين غیر عقلیة والاخری عقلیة، كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذیها فهذه مقدمة عقلیة صرفة وینضم إليها حکم الشرع بوجوب ذی المقدمة. وإنما یسمى الدلیل الذی يتألف منها عقلیاً فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلیة. وهذا هو القسم الثانی من الدلیل العقلی، وهو قسم «غیر المستقلات العقلیة». وإنما سمي بذلك لأنه - من الواضح - ان العقل لم یستقل وحده فی الوصول إلى نتیجة بل استعان بحکم الشرع فی إحدى مقدمتی القیاس.

٢- لماذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلیة؟

المراد بالملازمة العقلیة هنا، هو حکم العقل بالملازمة بین حکم الشرع و بین أمر آخر سواء كان حکماً عقلیاً أو شرعياً أو غیرهما مثل الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری الذی یلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختیاری لو زال الاضطراری فی الوقت أو خارجه علی ما سیأتی ذلك فی مبحث «الاجزاء».

وقد یخفی علی الطالب لأول وهلة الوجه فی تسمية مباحث الأحكام العقلیة بالملازمات العقلیة لاسیما فیما یتعلق بالمستقلات العقلیة ولذلك وجب علینا ان نوضح ذلك فنقول:

١- أما فی المستقلات العقلیة، فیظهر بعد بیان المقدمتين اللتين يتألف منها

الدليل العقلي. وهما - مثلاً -:

الاولى - «العدل يحسن فعله عقلاً». وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل فى مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية - «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً». وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتى فى محله، وهى كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلى فهى ملازمة عقلية، وما يبحث عنه فى علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية فى الملازمات العقلية.

ولا ينبغي ان يتوهم الطالب ان هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلى. وقد ينكر المنكر انه يلزم شرعاً ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر ان شاء الله تعالى فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلى إنكار حجية العقل.

والحاصل نحن نبحث فى المستقلات العقلية عن مسألتين: احدهما، الصغرى وهى بيان المدركات العقلية فى الأفعال الاختيارية انه أيها ينبغي فعله وأيها لاينبغي فعله. ، ثانيهما، الكبرى وهى بيان ان ما يدركه العقل هل لابد ان يدركه الشرع، أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هى المسألة الاصولية التى هى من الملازمات العقلية. ومن هاتين المسألتين نهىء موضوع حجية العقل.

٢- وأما فى «غير المستقلات العقلية» فايضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما - مثلاً -:

الاولى - «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأق به، مأمور به فى حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعية.

الثانية - «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو

«يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأتى به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... وهكذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الاولى وبين حكم شرعى آخر. وهذه الأحكام العقلية هى التى يبحث عنها فى علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل فى باب الملازمات العقلية.

○ الخلاصة:

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه فى الملازمات العقلية هو إثبات الكبرىات العقلية التى تقع فى طريق إثبات الحكم الشرعى، سواء كانت الصغرى عقلية كما فى المستقلات العقلية، أو شرعية كما فى غير المستقلات العقلية. أما الصغرى، فدائماً يبحث عنها فى علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها فى علم الاصول، وهى عبارة عن ملازمة حكم الشرع للشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى فى مباحث الحجة. وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا فى باين: باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

الباب الاول

المستقلات العقلية

□ تمهيد:

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعى فى مسألة واحدة، وهى مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل لاسيما انه لم يبحث عنها فى كتب الاصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا فى أربعة أمور متلاحقة:

١- انه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو ان شئت فقل: هل للأفعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية فى نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنما الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه، والفعل مطلقاً فى حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة فى علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها. وإنما سميت «العدلية» عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناءً على مذهبهم فى ثبوت الحسن والقبح العقليين.

ونحن نبحت عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق؛

٢- انه بعد فرض القول بأن الأفعال فى حد أنفسها حسناً وقبيحاً، هل يتمكن

العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير تمكّنه، هل للمكلف ان يأخذه بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً.

ولا ينبغي ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، والافبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب؛

٣- انه بعد فرض ان للافعال حسناً وقبحاً وان العقل يدرك الحسن والقبح، يصح ان تنتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً ان يحكم الشارع على طبق حكمه؟

وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الأخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول؛

٤- انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

الاولى - في إمكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الأخذ به؛
الثانية - بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟

والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم؛

الثالثة - بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو ان حكمه إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيه فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر ولا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟ وعلى كل حال، فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الأول - التحسين والتقبيح العقليان

يختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان المحاكم بهما العقل أو الشرع؟

فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقيح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لو يكن ممتعاً وانقلب الأمر فصال القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة^(١).

وقالت العدلية: ان للأفعال قِيماً ذاتية عند العقل مع قع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن والحسنه أمر الله تعالى به، لانه أمر الله تعالى به فصال حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لانه نهى عنه فصار قبيحاً.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولا تزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لانستطيع ان نحكم لأحد الطرفين. وهو

١ - هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجي للتجريد، ص ٤٤٠، الطبعة الحجرية.

أمر ضرورى مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه.
فلا بد من بسط البحث باوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة أخرى.
واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات^(١)، لتستعينوا به على ما هنا.
والآن أعقد البحث هنا في امور:

□ ١- معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

ان الحسن والقبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معانٍ، فإى هذه المعانى هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أولاً- قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولملتعلقات الأفعال، فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال والتعليم قبيح. ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار انها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. ولا ينافى ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بانها عقليان، لأن هذه من قضايا اليقينيّات التى وراءها واقع خارجى تطابقه، على ما سيأتى.

ثانياً - انها قد يطلقان ويراد الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل؛ هذا الصوت حسن مطرب؛ هذا المذوق حلو حسن ... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن؛ الأكل عند الجوع حسن؛ والشرب بعد العطش حسن ... وهكذا.

وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتستذوقها لملائمتها لها. وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح؛ ولولة النائحة قبيحة؛ النوم على الشبع قبيح ... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح - في الحقيقة - إلى معنى اللذة والألم، أو فقل إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو الماء، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيها يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن باعتبار ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيها يستقبح.

والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان الميزتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي

فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنها - أى الحسن والقبح - بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما»^(١).

وهذا راجع إلى ما ذكرناه، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فان استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للأشاعة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أى مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم ان النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً - انهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة اخرى ان الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء، أى ان العقل الكل يدرك انه ينبغى فعله، والقبيح ما ينبغى تركه عندهم، أى ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغى فعله أو ينبغى تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتى توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جداً فى الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعة أنكروا ان يكون للعقل إدراك وذلك من دون الشرع، وخالفتم العدلية فاعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه - ومما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسناً أو قبيحاً بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلم والحلم والإحسان، فانها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، ومما ينبغى ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسناً باحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء - مثلاً - فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح^(١)، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي ان يفعل وليس كما لا للنفس وان كان هو كما لا للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليس كما لا للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

□ ٢- واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأى الأشاعرة

ان الحسن بالمعنى الأول أى الكمال وكذا مقابله أى القبح، أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار والاذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الآخرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١- أما الحسن بمعنى الملائمة، وكذا ما يقابله، فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وان كان منشأه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المدقوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الاذواق فى الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: ان الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة الا إدراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق ولا من

١- كأن هذا التعبير يريد ان يحاول قائلوه به دعوى ان الغناء كمال للنفس فى سماعه وهو مغالطة وإيهام منهم.

يشبهه في ذوقه لم تكن الأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث في الألوان، إذ يقال انها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطيايف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطيايف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان الا طيفاً أو أطيافاً فاكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشئ الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذى هو كالصفة في الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس أطيايف الضوء.

كما ان نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢- وأما الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعية الا إدراك العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فان كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح، ولكن هذا بعيد من أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لا يجعل لها واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقل بل شرعى. وان كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتى تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك.

□ ٣- العقل العملى والنظرى

ان المراد من العقل - إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى

الثالث من الحسن والقبح - هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري». وليس الاختلاف بين العقليين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرك - بالفتح - مما ينبغي ان يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، فيسمى إدراكه «عقلاً عملياً» وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه «عقلاً نظرياً».

ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس الا إدراك ان الشيء مما ينبغي ان يفعل أو يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى الا بمعنى ان هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذن، المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه. ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، هو العقل النظري، لأن الكمال والنقص مما ينبغي ان يعلم، لا مما ينبغي ان يعمل. نعم إذا ادرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظري. أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظري.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثانى هو العقل النظري، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي ان يعلم، ويستتبع ذلك إدراك انه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء في «جامع السعادات» إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خزييت هذه الصناعة: «ان مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ المجرى لآثاره»^(١).

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندري ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظري؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل

هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارةً عملياً واخرى نظرياً؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة.

□ ٤- اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

ان الانسان إذ يدرك ان الشئ ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

الأول - ان يدرك ان هذا الشئ كما للنفس أو تقص لها، فان إدراك العقل لكمالها أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه كما تقدم قريباً^(١)، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص؛

الثاني - ان يدرك ملائمة الشئ للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة. وكل من هذين الإدراكين - أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها - يكون على نحوين:

١- ان يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الامور الجزئية بقوة المحس أو الوهم أو الخيال، وان كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذماً لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي ان يسمى عقلياً بل قد يسمى - بالتعبير الحديث - «عاطفياً» لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير؛

٢- ان يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام

وبقاء النوع الانساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّاً من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين - فانه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضوع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والاثبات. وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتى في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من «المنطق» في مبادئ القياسات، فراجع.

ومن هنا يتضح لكم جيداً ان العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى ان واقعها ذلك. فعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم^(١).

ويكتفينا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم

١- ولا ينافي هذا ان العلم حسن من جهة اخرى وهي جهة كونه كمالاً للنفس والجهل قبيح لكونه نقصاناً.

الشهرة إذ لا عمدة لها الا الشهرة، وهى آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضايها والاعتراف بها... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه...».

وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى.

الثالث - ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الخلق الانسانى» الموجود فى كل انسان على اختلافهم فى أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سبباً لإدراك ان أفعال الكرم - مثلاً - مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. ولكن إنما يدخل فى محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فى هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيات» فى «المنطق»^(١) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانسانى بهذه المشهورات.

الرابع - ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفسانى»، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأئفة والحمية والغيرة... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التى لا يخلو منها انسان غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعاً لما فى الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام

البذىء لأنه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأمة لأنه مقتضى الغيرة والحماية... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس. ولكن هذا الحسن والقبح لا يعدان حسناً وقبحاً عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ «الانفعاليات». ولأجل هذا لا يدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الأشاعرة، ولانقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية - على ما سيأتى - فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد ان يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولانقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعة مطلقة.

الخامس - ومن الاسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم - مثلاً - بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص باهل بلد أو قطر أو أمة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي؛ فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقتها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح ايضاً ليسا عقليين، بل ينبغي ان يسميا «عاديين»، لأن منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيها في عرف المناطقة «العاديات». ولذا لا يدخل

ايضاً هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولانقول نحن - ايضاً - بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العادة.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع. مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا - وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً - انه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلى، وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى ايضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الأحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هى احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهى التى ندعى فيها ان الشارع لا بد ان يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

□ ٥- معنى الحسن والقبح الذاتيين

ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١- ما هو علة للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ «الذاتيين»؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل، فان العدل بما هو عدل لا يكون احسناً أبداً، أى انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون الا قبيحاً، أى انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئاً؛

٢- ما هو مقتضى لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ «العرضيين»؛ مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلى ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلى ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز ان يكون قبيحاً مذموماً كما اذا كان سبباً للظلم ثالث، بخلاف العدل فانه

يستحيل ان يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز ان يكون حسناً ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم؛

٣- ما لا عِلَّة له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً فإنه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجة تحت عنوان آخر. فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: ان العنوان ليس في حد ذاته متصفاً به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلى وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح الا ترى ان تعظيم الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مصلحةٌ نوعية عامة. أما لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً لأنه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولا يخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فإنه لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أى بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل ولا يخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها علية ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من العلية ان العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء ان

العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوعاً لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناها انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهي انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في احكام العقلاء الا من باب علية الموضوع لمحموله.

□ ٤- أدلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد، فنقول:

١- انا ذكرنا ان قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، واشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة وهو أنهم إذ يقولون:

«لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول».

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: ان المقدمة الاولى، وهى الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضية الحسن والقبح - كما قلنا - من المشهورات وقضية ان الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينية، فلا ملازمة بينهما. وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغى ان نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس احدهما على الاخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأول - ان المحاكم في قضايا التأديبات، العقل العملى، والمحكم في الأوليات، العقل النظرى؛

الثانى - ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجى؛

الثالث - ان القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق فى الأمر الثانى وليس كذلك القضية الأولية التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فانه لا بد ألا يشذ عاقل فى الحكم بها لأول وهلة.

٢- ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين ان قالوا: انه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحاً عليه واخرى مذموماً عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه، إذا كان فيه نفع كبير؛ كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أحسن الأشياء وقبحها على انحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لا يقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح ومادام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. وأما ما كان عرضياً فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فثلاً الصديق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة، ان العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد ان تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتى يلزم ما ذكر من الاشكال.

٣- وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته:

«انه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع».

واجيب عنه، بأن الحسن والقبح فى ذلك بمعنى الملائمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فانا لانسلم جزم

العقلاء به.

ونحن نقول: ان من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك في ان هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا - كما قدمنا - شعورهم بأن العدل كما للعادل وملائته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الانساني وبقائه.

٤- واستدل العدلية ايضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي.

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً إلا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف انه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهى عنه، الا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهى عنه على حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهى عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتها عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد اجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بانه يكفي في كون الشيء حسناً ان يتعلق به الأمر وفي كونه قبيحاً ان يتعلق به النهي، والأمر والنهي - حسب الفرض - ثابتان وجداناً. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام - في الحقيقة - يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى انه يجب المدح والذم عقلاً لأنها واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى انها لا يجبان عقلاً لأنها غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول:

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعى حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد ان تجب طاعة هذا الأمر، فان كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، وان كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة فنقل الكلام إليه ... وهكذا نمضى إلى غير النهاية. ولانقف حتى ننتهى إلى طاعة وجوبها عقلي لا نتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعى لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعى فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتها عقلاً.

المبحث الثانى - إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين - على ما يظهر من كلمات بعضهم - إنكار ان يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلا يثبت شئ من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل.

والشئ الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شئ من الإدراكات العقلية فى إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة^(١) حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١- إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هى مسألتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى؛

٢- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع

١- سيأتى ان هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتى، وهو انكار العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتى بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

وهذه هي المسألة الآتية في «المبحث الثالث»:

٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. وسيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة). وعليه، فإن أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة وهو المعنى الثالث الا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح على ما أوضحناه فيما سبق. وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ولكنها ليسا موضع النزاع عندهم. وهذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه فى المبحث الأول.

المبحث الثالث - ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا - على ما تقدم - انه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً ان يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هي المسألة الاصولية التى تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقاً: ان الأخباريين فسر كلامهم - فى أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذى يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة. وأما الاصوليون فقد أنكروا منهم صاحب الفصول ولم يعرف له موافقاً. وسيأتى توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق ان الملازمة ثابتة عقلاً، فان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه - أى انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ

النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بآدى رأى الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء، لا بد ان يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا انه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بآدى رأى الجميع، وهذا خلاف الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغى ان نبحث هنا عن مسألة اخرى، وهى انه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (١) فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادى، أى انه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى انه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة اخرى، ان النزاع هنا فى ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، وهذا معنى انه مولوى أو انه أمر تأكيدى وهو معنى انه ارشادى؟

لقد وقع الخلاف فى ذلك، والحق انه للإرشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً ولغواً، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل المحاصل.

وعليه، فكل ما يرد فى لسان الشرع من الأوامر فى موارد المستقلات العقلية لا بد ان يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه (٢) ولكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق

١ - النساء / ٥٩ - المائدة / ٩٢ - النور / ٥٤ - محمد / ٣٣ - التغابن / ١٢

٢ - الحق - كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر. ولذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل الا للأفذاذ من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً، لأنه لا يترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالى.

□ توضيح وتعقيب:

والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا انها شيئان أحدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم.

ولذا ترى أكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوها مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول رحمته الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأنه ظن ان كل ما ادركه العقل من المصالح والمفاسد - ولو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها - يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهى بادية رأى الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً. فليس كل ما ادركه العقل من أى سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً: ان ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع، لا يدخل في موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، نقول:

ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها ان تكون هي بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي - أعنى هذه المصالح العمومية - مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقييح العقليين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية؛ فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء فانه - أعنى العقل - لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وان كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب ان يحكم به العقل وإلى هذا يرمى قول امامنا الصادق عليه السلام «ان دين الله لا يصاب بالعقل» ولأجل هذا أيضاً نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء - بما هم عقلاء - فان إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبى عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

وان كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر

من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.
وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب
الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا ياباه بعضهم كلامهم.

الباب الثانى

غير المستقلات العقلية

□ تمهيد:

سبق ان قلنا: ان المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقل العقل به وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعى^(١) فى إحدى مقدمتى القياس (وهى الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهى الكبرى).

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة شرعاً وبين وجوب الحكم العقلى الذى هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم فى المقدمة الاولى وبين حكم شرعى آخر.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع فى مسائل:

المسألة الاولى: الاجزاء^(٢)

□ تصدير:

لا شك فى ان المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب - أى اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية - فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر

١ - قلنا «يستعين بحكم شرعى» ولم نقل «ان المقدمة الشرعية» لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الاجزاء، فان صغرى مسألة الاجزاء هكذا: «هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعاً» والحكم بأن الفعل اتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعى وهو الأمر المفروض ثبوته.

٢ - الاجزاء: مصدر (أجزأ) أى اغنى عنه وقام مقامه.

اختياراً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

وليس في هذا خلاف أو لا يمكن ان يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف في هذا الامتثال على تلك الصفة يجزىء ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. وكفى!

وحينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمدّه. ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاؤ أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جوّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة.^(١)

وإنما وقع الخلاف - أو يمكن ان يقع - في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمتثله المكلف اما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوى اما اضطرارى في صورة تعذر الأول واما ظاهرى في صورة الجهل بالأول؛ فانه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر والاضطرار

١- وإذا صح ان يقال شىء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتى به والاكتفاء بامتثال الأمر، فان هذا قطعى كما قلنا في المتن، وانما الذى يصح ان يقال ويبحث عنه ففى جواز الامتثال مرة اخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يلقى الامتثال الأول ويكتفى بالثانى.

وقد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لاسيما اذا كان الامتثال الثانى أفضل. ويساعد على هذا التصوير انه قد ورد فى الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد فى باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى يختار احبهما اليه».

والحق، عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول فيسقط الأمر لانتهاؤ أمدّه كما قلنا فى المتن.

أما ما ورد فى جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبى، وينبغى ان يحمل قوله عليه السلام «يختار احبهما اليه» على ان المراد يختار ذلك فى مقام عطاء الثواب والأجر، لا فى مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاة وان الامتثال يقع بالثانى.

أو زال الجهل وانكشف الواقع، صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول، واجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه. ولأجل هذا عقدت هذه المسألة «مسألة الاجزاء».

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة - عقلاً - بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الاولي الاختياري الواقعي.

وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لا يقتضي». والمراد من «الاقتضاء» في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، أي انه هل يلزم - عقلاً - من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداء وقضاء؟ ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية. وعلينا ان نعقد البحث في مقامين: الأول، في اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري الثاني، في اجزاء المأمور به بالأمر الظاهري:

المقام الأول - الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تخص تحتص بحال الضروريات وتعذر امتثال الأوامر الاولي أو بحال الحرج في امتثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق. ولا شك في ان الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً الا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوي ﷺ المشهور الصحيح «رفع عن امتي ما اضطروا إليه»^(١).

غير ان الشارع المقدس - حرصاً على بعض العبادات لاسيما الصلاة التي

لا تترك مجال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه: فامر - مثلاً - بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث «يكفيك عشر سنين». وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام ... وهكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطراب المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الأولى الاختياري أو في حال الحرج في أمثاله.

ولا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية. وقد تسمى (الأوامر الثانوية) تنبهاً على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطراب، أو لا يجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطراب قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار^(١)، أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطراب بعد الوقت.

أن هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وإن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقاً أداء وقضاء.

غير أن إطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستنداً إلى دعوى أن البديهة العقلية تقضى به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

١ - لأنه إذا لم يجز البدار، فإن ابتدر فعمله باطل فكيف يجزىء، وإن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء.

توضيح ذلك: انه لا إشكال في ان المأقى به في حال الاضرار انقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في ان العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص ولا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد ان نقوله بصرح العبارة: «ان الإتيان بالناقص بالنظرة الاولى مما يقتضى عقلاً الاجزاء عن الكامل».

فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك: اما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل، واما لغير ذلك من الاسباب فيجب ان نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح ان تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالاجزاء نذكرها كلها.

١- انه من المعلوم ان الأحكام الواردة في حال الاضرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾^(١).

وليس من شأن التخفيف والتوسعة ان يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، وان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة؛

٢- ان أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢)، أى ان ظاهرها بمقتضى الإطلاق، الاكتفاء بالتكليف الثانى لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر؛ فلو ان الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك. وإذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزى عن أداء الكامل أداء وقضاء، لاسيما مع ورود مثل قوله ﷺ: «ان التراب يكفيك عشر سنين»؛

٣- ان القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن ان يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء. وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

واما الأداء، فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف - حسب الفرض - إلى فعل الناقص في الازمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة في البدار - لو ثبتت - تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلًا للكامل؛

٤- إذا كنّا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه، فان هذا شك في أصل التكليف. وفي مثله، تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء أو أداء. والقول بالاجزاء - على هذا - أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني - الأمر الظاهري

□ تمهيد:

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما، ما تقدم في أوائل الجزء الأول^(١)، وهو المقابل للحكم الواقعي، وان كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. وثانيها، كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والاصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول. وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

ثم انه لا شك في ان الأمر الواقعي في موردى الأصل والأمانة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمانة والأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه - من الواضح - ان كل تكليف غير وأصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف إنما يتنجز بوصوله بأى نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالى.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتى في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وإنما الذى يحسن ان نبحت عنه هنا في هذا الباب هو ان الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل، وقد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للأمانة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفي خارج الوقت قضاء، أو انه لا يجب شيء عليه بل يجزى ما اتى به على طبق الأمانة أو الأصل ويكتفى به؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالأمانة واخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف - بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة ومع العمل بمقتضى الأصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

□ ١- الاجزاء فى الأمانة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الأمانة تارة يكون فى الأحكام، كقيام الأمانة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، واخرى فى الموضوعات، كقيام البيعة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانث نجاسته.

والمعروف عند الامامية، عدم الاجزاء مطلقاً؛ فى الأحكام والموضوعات، اما فى «الأحكام» فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أى ان المجتهد يخطئ ويصيب، لأن لله تعالى أحكاماً ثابتة من الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أى ان الجاهل

مكلف بها كالعالم، غاية الأمر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر^(١) حين جهله، وإنما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمانة، إذ لا تكون الأمانة عندهم الا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعدر، بل يتنجز الواقع حينئذٍ في حقه من دون ان يكون قد جاء بشيء يسد مسده ويغني عنه.

ولا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: انه بقيام الأمانة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على ان تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمانة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمانة مجزياً عن الواقع لأنه قد أتى بما يسد مسده ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي ان أحكام الله تعالى لآراء المجتهدين وان كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون - عليه - كل رأى أدى إليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الإمامية على بطلانه وسيأتى البحث عنه في «مباحث الحجة».

واما القول بالمصلحة السلوكية - أي ان نفس في متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الأمانة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتى بيانه في محله ان شاء الله تعالى.

ولكنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضى الاجزاء أيضاً، لأنه على

١ - الجاهل القاصر، من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. ويقابله المقصر، وهو بعكسه. والأحكام منجزة بالنسبة إلى المقصر لحصول العلم الاجمالي بها عنده، والعلم منجز لاحكام وان كان اجمالياً فلا يكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه يكون منجزاً وسيأتى البحث عن ذلك في «مباحث الحجة».

فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمانة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: إن المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأمانة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمانة، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تنفد إلا مصلحة الوقت، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لأن مكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بمحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء؟!

وأما في «الموضوعات»، فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأمانة فيها قد أخذت على نحو «الطريقة»، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فإن أصابت الواقع فذاك وإن أخطأت فالواقع على حاله ولا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام.

والسر في حملها على «الطريقة»، هو أن الدليل الذي دل على حجية الأمانة في الأحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لأن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية كالأمانة في الأحكام.

وعليه، فالأمانة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الاجزاء بلافق بينها وبين الأمانة في الأحكام.

□ ٢- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شك في أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل - في حقيقته - وظيفة للجاهل الشاك ينتهى إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك.

ثم ان الأصل على قسمين:

١- أصل عقلى، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهرى من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التى مرجعها إلى حكم العقل بنفى العقاب بلا بيان، فهى لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع.

٢- أصل شرعى، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهرى، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التى مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً - ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امثال التكليف الواقعى فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً - كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأنها - حسب الفرض - لا تتضمن حكماً ظاهرياً، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة.

وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وهى لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فانها أولى من الأمارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها - كما ذكرنا في صدر البحث - وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتى. اما الواقع فهو على واقعيته، فيتجزئ حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور فيه مصلحة وافية

يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا افق علماءنا المتقدمون بعدم الاجزاء فى الاصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمته. ولكن ذلك فى خصوص الاصول الجارية لتتقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه. كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابها دون الاصول الجارية فى نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتى تعلم انه قَدِر» ^(١) يدل على ان كل شىء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التى منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعى.

ويلزم من ذلك ان يكون الشرط فى الصلاة - حقيقة - أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذٍ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك والمفروض ان ما أتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه، فيه تحقيقاً، باعتبار ان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني رحمته بعدة مناقشات يطول ذكرها ولا يسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التى هى فوق مستوى كتابنا.

□ ٣- الاجزاء فى الأمارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وهذه أهم مسألة فى الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل فى رأى بما يوجب فساد أفعالهم السابقة ظاهراً. وبتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول فى رأى بما يوجب فساد الأعمال السابقة. فنقول فى هذه الأحوال:

انه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة. ولا إشكال - أيضاً - فى مضي الوقائع السابقة التى لا يترتب عليها أثر أصلاً فى الزمن اللاحق.

وإنما الاشكال فى الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً فى وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت وكان عمله مما يقتضى كالصلاة. ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربى اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربى والزوجة لاتزال موجودة.

فان المعروف فى الموضوعات الخارجية، عدم الاجزاء. اما فى الأحكام، فقد قيل بقيام الإجماع على الاجزاء لاسيما فى الامور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمدة فى الباب ان نبحت عن القاعدة ماذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الاجزاء أو لاتقتضيه؟ والظاهر انها لاتقتضى الاجزاء.

وخلاصة ما ينبغى ان يقال: ان من يدعى الاجزاء لابد ان يدعى ان المكلف لايلزمه فى الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجة الاخيرة التى قامت عنده. واما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه فى حينها.

ولكن يقال له، ان التبدل الذى حصل له، اما ان يدعى انه تبدل فى الحكم

الواقعى أو تبدل فى الحجة عليه. ولا ثالث لهما.

اما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب وهو ظاهر.

واما دعوى التبدل فى الحجة، فان أراد ان الحجة الاولى هى حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ينفع فى الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، وان أراد ان الحجة الاولى هى حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً.

لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة ان المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة وهو ليس بحجة. لا ان المدرك الأول حجة مطلقاً، وهذا الثانى حجة اخرى.

وكذلك الكلام فى تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة - أى التقليد الأول - كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة. وان كانت حجة عليه فى وقته، والمفروض عدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باقٍ على حاله؛ فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه.

فلا اجزاء الا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

□ تنبيه فى تبدل القطع:

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بأن له يقينا خطأه، فانه لا ينبغى الشك فى عدم الاجزاء، والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعى، لأنه فى الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر. وعليه، فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء وفى خارجه قضاء.

نعم لو ان العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فانه لابد ان يكون مجزياً. ولكن هذا أمر آخر اتفاقى ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

□ تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه انه إذا وجب عليه شئء وكان حصوله يتوقف على 'مقدمات، فانه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشئء بها. وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك والنزاع، وإنما الذى وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو ان هذه الابدية العقلية للمقدمة التى لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً؟ يعنى ان الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعاً؟

أو فقل على 'نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أى يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بانها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع ان نفهم انه فى أى قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغى ان تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك: ان هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على 'انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم، أو بينة بالمعنى الأخص.^(١)

فان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة^(١). وعلى هذا فيجب ان تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ.

وان كانت هذه الملازمة - في نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

ولعله لأجل هذا ادخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص، ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا ان نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن ان تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن ان تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية - كما صنعنا - لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر انه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

□ ثمرة النزاع:

ان ثمرة النزاع المتصورة - أولاً وبالذات - لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالإضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة

١- راجع دلالة الإشارة، المقصد الأول ص ١٠٤، فانه ذكرنا هناك ان دلالة الإشارة ليست من الظواهر فلا تدخل في حجية الظهور، وانما حجيتها - على تقديره - من باب الملازمة العقلية.

الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار ان المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بديهية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال مادام هو بصدد امتثال ذى المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لا يكون بحثاً عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة انه لغو من القول لا طائل تحته، مع ان هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً.

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة ان كل ما ذكره من ثمرات لاتضمن ولا تغني من جوع.

(راجع عنها المطولات ان شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغواً؟ وهل من الأصح ان نترك البحث عنها؟ نقول: لا!

ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لايسع الاصولى ان يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشيء القليل وان لم تكن هي من المسائل الاصولية.

ولذا تجد ان أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها وأمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثاً على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، ونحن اتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في امور تسعة:

١- الواجب النفسى والغيرى

تقدم فى المقصد الأول [ص ٦٢] معنى الواجب النفسى والغيرى، ويجب توضيحها الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثها، لأن الوجوب الغيرى هو نفس وجوب المقدمة - على تقدير القول بوجوبها -

وعليه، فنقول فى تعريفها:

الواجب النفسى: ما وجب نفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيرى: ما وجب لواجب آخر.

وهذا التعريفان اسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من

التوضيح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطى ان معناها ان يكون وجوب الشيء علة لنفسه فى الواجب النفسى، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيرى، إذ يستفاد منه ان وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك فى ان هذا محال فى الواجب النفسى، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه؟

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسى، صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بانه «واجب الوجوب لذاته»، فان غرضهم منه ان وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا ان معناه انه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول فى الواجب النفسى فان معنى «ما وجب لنفسه» ان وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير فى قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا ان وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى «ما وجب لواجب آخر» فان معناه ان وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

٢- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيراً قولهم: «ان الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره»، ولكن هذا التعبير مجمل جداً، لأن التبعية فى الوجوب يمكن ان تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١- ان يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك انه ليس فى الواقع الا وجوب واحد حقيقى - وهو الوجوب النفسى - ينسب إلى ذى المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك ان هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغى ان يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيرى وجوب حقيقى آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذىها النفسى، بأن يكون لكل من المقدمة وذىها وجوب قائماً به حقيقة. ومعنى التبعية فى هذا الوجه ان الوجوب الحقيقى واحد ويكون الوجوب الثانى وجوباً مجازياً. على ان هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على الابدائية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً؛

٢- ان يكون معنى التبعية صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثاً مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذىها مرتب عليه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً على حصول الاستطاعة ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لا ينبغى ان يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة - فى الحقيقة - وجوباً نفسياً آخر فى مقابل وجوب ذى المقدمة وإنما يكون وجوب ذى المقدمة له السبق فى الوجود فقط. وهذا يناق حقيقة المقدمة فانها لا تكون الا موصلة إلى ذى المقدمة فى وجوبها معاً؛

٣- ان يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن الوجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشترافاً لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها. وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لا ينبغي ان يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغير وان اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علة للوجوب الغيرى فلا يصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جزماً، لوضوح ان العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

والظاهر ان السبب في اشتهاار معلولية الوجوب الغيرى هو ان شوق الأمر للمقدمة هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمة، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شئ اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. ولكن الشوق إلى فعل الشئ من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به فإذا صدر منه الأمر وهو اهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمة ولا ينتهى إليه فى سلسلة العلل، وإنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسلة علله، لأن الشوق إلى ذى المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق - على كل حال - ليس علة تامة إلى فعل ما يشاق إليه. فتذكر هذا فانه سينفك فى وجوب المقدمة المفوتة وفى أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها، وبهذا البيان سيتضح أيضاً كيف ان المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوى؛

٤- ان يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى ولكن لا بمعنى انه معلول له، بل بمعنى ان الباعث للوجوب الغيرى - على تقدير القول به - هو الواجب النفسى باعتبار ان الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذبيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذبيها ولولا ان ذبيها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيرى بانه «ما وجب لواجب آخر»، أى لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذبيها الواجب.

وهذا المعنى هو الذى ينبغى ان يكون معنى التبعية المقصودة فى الوجوب الغيرى. ويلزمها ان يكون الوجوب الغيرى تابعاً لوجوبها إطلاقاً واشترطاً. وعليه، فالوجوب الغيرى وجوب حقيقى ولكنه وجوب تبعى توصلى إلى، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما ان المقدمة بما هى مقدمة لا يقصد فاعلها الا التوصل إلى ذبيها، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذبيها، كالألة الموصلة التى لا تقصد بالأصالة والاستدلال.

وسر هذا واضح، فان المولى - بناءً على القول بوجوب المقدمة - إذا أمر بذى المقدمة فانه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف ان يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلًا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة - على هذا - بعثاً حقيقياً، لانه يتبع البعث إلى ذبيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما فى الوجه الأول، ولا انه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذبيها كما فى الوجه الثانى، ولا ان البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذبيها على وجه يكون معلولاً له كما فى الوجه الثالث. وسيأتى تتمه للبحث فى المقدمات المفوتة.

٣- خصائص الوجوب الغيرى

بعد ما اتضح معنى التبعية فى الوجوب الغيرى تتضح لنا خصائصه التى بها يمتاز عن الوجوب النفسى، وهى امور:

١- ان الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له - كما تقدم - لا إطاعة استقلالية له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذى المقدمة، بخلاف الواجب النفسى فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه؛

٢- انه بعد ان قلنا انه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيرى وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذى المقدمة فلا بد الا يكون له ثواب على إطاعته^(١) غير الثواب الذى يحصل على إطاعة وجوب ذى المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذى المقدمة. ولذا نجد ان من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لانه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

واما ما ورد فى الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وانه فى كل خطوة كذا من الثواب فينبغى - على هذا - ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار «إن أفضل الأعمال أحمرها» وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حماسة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار انها السبب فى زيادة مقدار الحماسة والمشقة فى نفس العمل، فتكون السبب فى زيادة الثواب، لا ان الثواب على نفس المقدمة.

ومن أجل انه لا ثواب على المقدمة استشكلوا فى استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمة بما هى وسيأتى حله ان شاء الله تعالى؛

٣- ان الوجوب الغيرى لا يكون الا توصلياً، أى لا يكون فى حقيقته عبادياً ولا يقتضى فى نفسه عبادية المقدمة إذ لا يتحقق فيه قصد الامثال على نحو الاستقلال

١- يرى السيد الجليل المحقق الخوئى ان المقدمة أمر قابل لان يأتى به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا اتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه، ولا يفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه. وهو رأى وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد شروعاً فى امتثال ذهابها.

كما قلنا في الخاصة الاولى انه لا إطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى 'ذبيها وإطاعة أمر ذبيها' فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذبيها. ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. وسيأتى حله ان شاء الله تعالى؛

٤- ان الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقاً واشترطاً وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط فى وجوب ذى المقدمة فهو شرط فى وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لا يكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذى المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمة قبل تحقق وجوب ذبيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناءً على ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها.

ومن هنا استشكلوا فى وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها فى المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب فى وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟ وسيأتى ان شاء الله تعالى حل هذا الاشكال فى بحث المقدمات المفوتة.

٤- مقدمة الوجوب

قسّموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

- ١- «مقدمة الوجوب»، وتسمى المقدمة الوجوبية وهى: ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل انها تؤخذ فى الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات، ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط».
- ٢- «مقدمة الواجب»، وتسمى المقدمة الوجودية وهى: ما يتوقّف عليها

وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لابد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق»^(١).

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعنى المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسر، واضح لأنه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اقض ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

٥- المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية.

١- «المقدمة الداخلية»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعبار ان المركب متوقف في وجوده على اجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين. وإنما سميت «داخلية» فلاجل ان الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء؛

٢- «المقدمة الخارجية»: وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو ان ذلك يختص بالخارجية؟ ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية. وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأول - إنكار المقدمة للجزء رأساً، باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالاسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

الثاني - بعد تسليم ان الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى مادام انه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسى، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. وحينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا فى بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولا يهمننا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لا نتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية فى مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نظوى عنه صفحاً مَحِيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.

٤- الشرط الشرعى

ان المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية.

- ١- «المقدمة العقلية»: هى كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعياً يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة؛
- ٢- «المقدمة الشرعية»: هى كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفاً لا يدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوها. ويسمى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعى»، باعتبار أخذه شرطاً وقيداً فى المأمور به عند الشارع، مثل قوله ﷺ: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع فى مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعى؟

ولقد ذهب بعض أعظم مشايخنا - على ما يظهر من بعض تقاريرات درسه - إلى ان الشرط الشرعى كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيرى، وسماه «مقدمة

داخلية بالمعنى الأعم»، باعتبار ان التقييد لما كان داخلاً في المأمور به وجزءاً له^(١) فهو واجب بالوجوب النفسى. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد - أى منشأ انتزاعه هو القيد - والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلق بالتقييد متعلقاً بالقيد؛ وإذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة أخرى واجباً بالوجوب الغيرى؟ ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمته الله وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته:

اما (أولاً) فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به لا يخلو، اما ان يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به، واما ان يكون دخيلاً في فعلية الغرض منه، ولا ثالث لهما.

فان كان من قبيل الأول، فيجب ان يكون مأموراً به بالأمر النفسى، ولكن بمعنى ان متعلق الأمر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيّد والقيد فيكون القيد والتقييد معاً داخلين. والسر في ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض وما يفي بالغرض - حسب الغرض - هو الخاص بما هو خاص، أى المركب من المقيّد والقيد، لا ان الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلاً في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر اجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسمية بالشرط.

١- ان الفرق بين الجزء والشرط هو انه فى الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين فى المأمور به، واما فى الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً، يعنى ان التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به اذ يكون المأمور به - فى المثال - هو الصلاة بما هى مقيدة بالطهارة، أى ان المأمور به هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزء تحليلى والتقييد جزء تحليلى آخر.

وان كان من قبيل الثاني، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً ومثل هذا لا يعقل ان يدخل في حيز الأمر النفسى، لأن الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالأصالة الا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض ويقوم به في الخارج، وأما ما له دخل في تأثير السبب، أى في فعلية الغرض فلا يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد ان يكون غرضاً تبعياً يتبع الغرض الأصلى وينتهى إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعى وغيره في ذلك، وإنما الفرق ان الشرط الشرعى لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض الا من قبل المولى، كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد ان ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، اما بالأمر المتعلق بالمأمور به أى يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلاً: صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً: تطهر للصلاة، وعلى جميع الأحوال لا تكون الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به.

يكون مأموراً به بالأمر النفسى، بل الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به. فان قلت - على هذا - يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، والا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

واما (ثانياً) فلو سلمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه فان هذا لا يوجب ان يكون نفس القيد والشرط الذى هو حسب الفرض منشأ لانتراع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فان وجود الطهارة - مثلاً - يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء المأمور بها الخارجية، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءاً.

والحاصل: انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه ان القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة اخرى انه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد.

٧- الشرط المتأخر

لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زماناً على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناءً على ان الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة. ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زماناً كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

وإنما وقع الشك في (الشرط المتأخر)، أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا يمكن؟ ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها ان تكون متأخرة عن ذي المقدمة، لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط - عند بعضهم - لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناءً على انها كاشفة عن صحة البيع لا نافلة.

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلية اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالة قياسه على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفاً، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها. وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم رحمته في بعض تقارير درسه. وخلاصته: ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، واخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفياً أم وضعياً.

اما في (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه،

لأنه ليس معناه الا أخذه قيداً في المأمور به على ان تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعى إلى شرط واقعى كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعى بلا فرق.

وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طيعى المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور في ذلك إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

واما في (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفا أم وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه، وكونه مفروض الوجود لا يفرق فيه بين ان يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا كأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجى الحصول، فان لتكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبق مراعى إلى ان يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت - إلى حين حصول كمال الاجزاء - شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط المتأخر يبق في فعليته مراعى إلى ان يحصل الشرط الذى أخذ مفروض الحصول، فكما ان الجزء الأول من المركب التدريجى الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجباً وفعلى الوجوب من أول الأمر لا ان فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، وكذا باقى الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم، ولا يخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لايسهه هذا المختصر.

٨- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذبيها في الموقنات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل - على قول - قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضاً بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين:

اما (أولاً) فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها، على أى نحو فرض من انحاء التبعية، لاسيما إذا كان من نحو تبعية العلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

واما (ثانياً) فلانه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. واما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة - وان كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل - حاول جماعة من أعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقديمه عليه، اما في خصوص الموقنات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما

يفرض تقدم وجوب ذى المقدمة على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأى مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار والمحاولات.

فاول المحاولين لحل هذه الشبهة - فيما يبدو - صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلق» الذى اخترعه كما أشرنا إليه في المقصد الأول^(١). وذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أى ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب - على هذا الفرض - متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف في المشروط للوجوب وفي المعلق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذبيها^(٢).

ولكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذبيها لا يكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية - ما نسب إلى الشيخ الأنصارى رحمته من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك ان الوجوب الذى هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى

الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة، غاية الأمر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لا يجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب، وبعضها لا يكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلًا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير، فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، وشأنه في ذلك، شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبها.

والمحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأولى، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكورة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لا يسعها هذا المختصر، ومع الغرض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذبها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذبها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها بالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

والذي أعتقد انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذبها، فان الصحيح - كما أفاده شيخنا الاصفهاني رحمته الله - ان وجوب المقدمة ليس معلولاً لوجوب ذبها ولا مترشحاً منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذبها حتى نلتجىء إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال، وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب

ذيهـا، وهو فرض لا واقع له أبداً، وان كان هذا القول يبدو غريباً على الـاذهان المشبعة بفرض ان وجوب ذى المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل نقول أكثر من ذلك: انه يجب فى المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذيهـا، إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة، وان كان الحق - وسياًقى - عدم وجوبها مطلقاً.

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيهـا: نذكر ان الأمر - فى الحقيقة - هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيرياً، فالأمر هو العلة الفاعلية له دون سواء، ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختيارى والإرادة بالطبع مسبقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أى ان الأمر لابد ان يشترك أولاً إلى فعل الغير على ان يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملة «مقدمة الواجب»، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابد ان تفرض حصول الشوق أولاً فى نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذى المقدمة ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شىء وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشىء على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانياً - الإرادة الحتمية التى تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمة متقدمة بالوجود الزمانى على ذيهـا على وجه لا يحصل ذوها فى ظرفه وزمانه الا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه، كما فى أمثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك فى ان الأمر يشتركها ان تحصل فى ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة والمفروض ان وقتها قد حان فعلاً فلا بد ان يأمر بها فعلاً. اما ذوا المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، وان كان الشوق

إلى الأمر به حاصل حيثئذٍ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.
والحاصل: ان الشوق إلى ذى المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذى المقدمة، والشوق الثانى منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمة لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذىها ولا محذور فيه، بل هو أمر لابد منه ولا يصح ان يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك فان هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً على ذىها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذى المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات وإنما يمكن ان تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فإرادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زماناً على إرادة ذىها، وعلى قياسها الإرادة التشريعية، فلا بد ان تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل ان تحصل لذىها المتأخر زماناً، فيتقدم الوجوب الفعلى للمقدمة على الوجوب الفعلى لذىها زماناً، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادةً، كما في الأفعال التدريجية الوجود.

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذىها فلا نعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدمة وتبعيته له وجوداً كما اشتهر على لسان الاصوليين.

فان قلت: ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقاً واشترطاً، ولا شك في ان الوقت - على الرأى المعروف - شرط لوجوب ذى المقدمة، فيجب ان يكون أيضاً وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاءً لحق التبعية.

قلت: ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى انه دخيل في مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وان كان دخيلاً في مصلحة المأمور به، ولكنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لأنه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا يمنع البعث قبل الوقت.

والسر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلزم الانبعاث إيجاباً ووجوداً فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث والا فلا، وإذا يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلزم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذى المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة.

ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذهابها ولا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذهابها. واما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذى المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وان لم يصرف فعلياً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في ان دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلماً في حقه وخروجاً عن زى الرقية وتمردها عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لا يعد ظلماً وخروجاً عن زى الرقبة وتعدداً على المولى، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلاً.

٩- المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة الا إذا وقعت على وجه عبادى، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق في الأمر الثانى الاشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيرى لا يكون الا توصلياً، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هى مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفي الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا إشكالاً على اصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لابد لنا من توضيح ما أصلناه في الواجب الغيرى بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيرى، وقد ذهب الآراء أشتاتاً في توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: انه من المتيقن الذى لا ينبغي ان يتطرق إليه الشك من أحد، ان الصلاة - مثلاً - ثبت من طريق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى؛ فالوضوء العبادى - مثلاً - هو الشرط وهو المقدمة التى تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لابد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن

الأمر الغيرى - حسبها فرضاء - إنما يتعلق بالوضوء العبادى بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيرى حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصليه الأمر الغيرى بل عباديته لا بد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تتعلق الأمر الغيرى. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيرى، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لا يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق أمر بها ليكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادة العبادة عندهم. وليس لها في الواقع الا الأمر الغيرى. فرجع الأمر بالاخير إلى الغيرى لتصحيح عباديتها.

على انه يستحيل ان يكون الأمر الغيرى هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها - حينئذٍ - على سبق الأمر الغيرى، والمفروض ان الأمر الغيرى متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما يتعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خلف محال، أو دور على ما قيل.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

وأحسنها - فيما ارى بناءً على ثبوت الأمر الغيرى أى وجوب مقدمة الواجب وبناءً على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الأمر المتعلق بها - هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسى الاستحبابى لها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيرى بها. وهذا الاستحباب باقٍ حتى بعد فرض الأمر الغيرى، ولكن لا بحد الاستحباب الذى هو جواز الترك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمراراً له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيرى حينئذٍ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأنية من الأمر الغيرى حتى يلزم الاشكال.

ولكن هذا الجواب - على حسنه - غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع

الشبهة. وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابي النفسى بالخصوص لكان يلزم الاتصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط، مع انه لا يفتى بذلك أحد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امتثال أمرها الغيرى، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: انه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسى مصححاً لعباديتها ان المأمور به بالأمر الغيرى هو الطهارة المأتى بها بداعى امتثال الأمر الاستحبابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيرى. فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الأمر الاستحبابي؟

بل مقصود المجيب ان الأمر الغيرى لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولا يمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى - فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيرى وبفرض سابق عليه، وليس هو الا الأمر الاستحبابي النفسى المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيرى بها، وان كان حين توجه الأمر الغيرى لا يبق ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لاتذهب بذلك عباديتها، لأن المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسى، وهى باقية بعد تعلق الأمر الغيرى.

وإذا صح تعلق الأمر الغيرى بها بما هي عبادة واندكك الاستحباب فيه، بمعنى ان الأمر الغيرى يكون استمرار لتلك المطلوبية - فانه حينئذٍ لا يبق الا الأمر الغيرى صالحاً للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيرى نفسه أمراً عبادياً غاية الأمر ان عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتداداً لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتى الذى حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسى السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيرى عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى

يقال ان الأمر الغيرى توصلى لايصلح للعبادة.

من هنا لا يصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بمده قد اندك في الأمر الغيرى فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده.

نعم يبقى ان يقال: ان الأمر الغيرى إنما يدعو إلى طهارة الواقعية على وجه العبادة، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، والأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعى امتثال أمرها الغيرى ولا أمر غيرى بذات العبادة؟

ولكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلاً - مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيرى المنذك فيه الأمر الاستحبابى. وبعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المتعلق بها والأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المنذك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره - صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناءً على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة وبناءً على ان المناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لانقول بهما.

اما الأول، فسيأتى في البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيرى أصلاً.

واما الثانى، فلأن الحق انه يكفى في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى. غاية الأمر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعاً محرماً. ولا يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على ان يكون أمراً فعلياً من المولى ولذا قيل: يكفى في عبادية العبادة حسننها الذاتى

ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعل بها. وإذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امتثال ذى المقدمة الذى هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالاً للأمر النفسى بذى المقدمة العبادى. ويكفى في عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك في ان قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعةً وانقياداً للمولى. وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيرى ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيرى.

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب - مثلاً - مقدمة للصلاة، أو كالمشى حافيا مقدمة للحج أو الزيارة، غاية الأمر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها، ان غير العبادية لا يلزم فيها ان تقع على وجه قُربى بخلاف المقدمات المشروط فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من ان الثواب على ذى المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حماسة الواجب، فان ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لا ينشآن الأمر الا من جهة الأمر الغيرى، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فان قلت: ان الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به فعلاً يعقل ان يكون الأمر بذى المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة الا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعى. وليس هذا الأمر الآخر المترشح الا الأمر الغيرى. فرجع الاشكال جذعاً. قلت: نعم، الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، ولكننا لاندعى ان الأمر بذى المقدمة هو الذى يدعو إلى المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعى إلى فعل المقدمة

توصلاً إلى فعل الواجب، وسيأتى ان هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى، ولا يلزم ان يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها.

والحاصل: ان الداعى إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شىء آخر هو قصد التقرب بها، ويكفى في التقرب بها إلى الله ان يأتى بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعى إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر قصد الأمر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها على أى وجه وقعت، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالآتيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عبادة الطهارات.

النتيجة

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التهديدات نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذى قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

وقد عرفت فى مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو - كما قلنا - الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب، أى انه يدرك لزومها - ولكن وقع البحث فى انه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثر الأقوال جداً فى هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهى:

- ١- القول بوجوبها مطلقاً؛
- ٢- القول بعدم وجوبها مطلقاً «وهو الحق وسيأتى دليله»؛
- ٣- التفصيل بين السبب فلا يجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب؛
- ٤- التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أى يجب السبب دون غيره؛
- ٥- التفصيل بين الشرط الشرعى فلا يجب بالوجوب الغيرى، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيرى. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائينى؛
- ٦- التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره؛
- ٧- التفصيل بين المقدمة الموصلة، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلا تجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول؛
- ٨- التفصيل بين ما قصده به التوصل من المقدمات فيقع على 'صفة الوجوب بين ما لم يقصد به ذلك فلا يقع واجباً. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصارى رحمته الله؛
- ٩- التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذى اشار إليه فى مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذبيها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته؛
- ١٠- التفصيل بين المقدمة الداخلية، أى الجزء، فلا تجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب.

وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.
وقد قلنا ان الحق فى المسألة - كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين ^(١) -

١- أول من تنبّه الى ذلك و أقام عليه البرهان بالاسلوب الذى ذكرناه - فيما أعلم - استاذنا المحقق الاصفهاني رحمته الله، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي رحمته الله. وكذلك ذهب الى هذا القول و أوضحه سيدنا المحقق الحكيم رحمته الله فى حاشيته على الكفاية.

القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً.

والدليل عليه واضح بعد ما قلنا [ص ١٨٣] من انه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لا يبق مجال للأمر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

وذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فان دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له.

ومع فرض وجود هذا الداعى في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولوى - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل الداعى في نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة اخرى: ان الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأى أمر بالمقدمة لا ينفع ولا يكفي للدعوة إليها بما هى مقدمة ومع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثاً ولفواً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

«انه لا وجوب غيرى أصلاً، وينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الاصولية».

المسألة الثالثة: مسألة الضد

□ تحرير محل النزاع

اختلفوا في ان الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده أو لا يقتضى؟
على أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت
على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١- «الضد»، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل
نقيض الشئ، أى ان الضد - عندهم - أعم من الأمر الوجودى والعدمى. وهذا
اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفى
يراد به - في باب التقابل - خصوص الأمر الوجودى الذى له مع وجودى آخر تمام
المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسّم الأصوليون الضد إلى «ضد عام» وهو الترك أى النقيض، و«ضد
الخاص» وهو مطلق المعاند الوجودى.

وعلى هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احدهما، الضد
العام وموضوع الاخرى، الضد الخاص، لاسيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين؛
٢- «الاقتضاء»، ويراد به لائدية ثبوت النهى عن الضد عند الأمر بالشئ،
اما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام،
واما لكونه يلزمه عقلاً النهى عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص
حتى يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك؛

٣- «النهى»، ويراد به النهى المولوى من الشارع وان كان تبعياً، كوجوب
المقدمة الغيرى التبعى. والنهى معناه المطابق - كما سبق في مبحث النواهي^(١) - هو
الزجر والردع عما تعلق به. وفسّره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه،

ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابق، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي الترك أو الكف، ولا معنى لنزاعهم هذا إلا إذا كانوا قد فرضوا ان معنى النهى هو الطلب فوقعوا في حيرة في ان المطلوب به أى شىء هو، الترك أو الكف؟

ولو كان المراد من النهى هو طلب الترك - كما ظنوا - لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فان النهى عنه معناه - على حسب ظنهم - طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام» تبديلاً للفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة أخرى عن القول «بأن الأمر بالشىء يقتضى نفسه». وما اشد سخف مثل هذا البحث.

ولعله لأجل هذا التوهم - أى توهم ان النهى معناه طلب الترك - ذهب بعضهم إلى عينية الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق أمر بشىء هل انه لابد ان يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهى المولى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشىء. وبعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك.

وعلى كل حال، فان مسألتنا - كما قلنا - تنحل إلى مسألتين احدهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغى البحث عنهما في بابين:

١- الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفيته:

ف قيل: انه على نحو العينية، أى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة؛

وقيل: انه على نحو الجزئية، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان

الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب؛

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية؛

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

والحق انه لا يقتضيه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أى انه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: ان الوجوب - سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق - ليس معنى مركباً بل هو معنى بسيط وجدانى هو لزوم الفعل، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً، بل هو منع عقلى تبعى من غير ان يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فان نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهى عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام ان نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائداً على الأمر بالفعل. وان كان مرادهم ان هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: ان الأمر والنهى متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه والا لخرج الواجب عن كونه واجباً. وإذا تعلق النهى بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعواً إليه والا لخرج المحرم عن كونه محرماً ... ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر ان يتحقق -

فعلاً - نهى مولوى عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوى بالفعل، كما أنه ليس معنى هذه التبعية في النهى ان يتحقق - فعلاً - أمر مولوى بترك المنهى عنه بالاضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

والسر ما قلناه: ان نفس الأمر بالشئ كافٍ في الزجر عن تركه، كما ان نفس النهى عن الفعل كافٍ للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشئ اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلى.

كما حسبوا - هنا في مبحث النهى - ان معنى النهى هو الطلب اما للترك أو الكف وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

وهذان التوهمان في النهى والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهى، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر. نعم يجوز للأمر بدلاً من الأمر بالشئ ان يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله «صل»، «لاتترك الصلاة». ويجوز له بدلاً من النهى عن الشئ ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول - مثلاً - بدلاً عن قوله «لاتشرب الخمر»، «اترك شرب الخمر»، فيؤدى التعبير الثانى في المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى ان التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عن النهى عن ضده العام هذا المعنى، أى ان أحدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الأمر. فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.

٢- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

ولما ثبت - حسبها تقدم - انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه وتفرعه عليه.
وعلى هذا، فالحق ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً أو خاصاً.

اما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول:
ان القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك:

□ الأول - مسلك التلازم

وخلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعى وتسليتز حزمة ملازمة الآخر. والمفروض ان فعل الضد الخاص يلزم ترك المأموره، أى الضد العام، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم ان الضد العام محرم منهى عنه - وهو ترك الصلاة في المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال. فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهى عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهياً عنه بنهى مولوى. لأنه ملزومه ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذى مر.

على انا نقول - ثانياً - بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهى عنه: ان هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعنى ان كبراه غير مسلمة، وهى «ان حرمة أحد المتلازمين تسليتز حزمة ملازمة الآخر» فانه لا يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام، مادام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم في المتلازمين انه لا يمكن ان يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً، لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم أحدهما

أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتى التعرض له.
وبهذا تبطل «شبهة الكعبي» المعروفة التى أخذت قسطا وافراً من أبحاث
الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب إليه القول بنفى المباح
بدعوى ان كل ما يظن من الأفعال انه مباح فهو واجب فى الحقيقة، لأن فعل كل
مباح ملازم قهراً لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

□ الثانى - مسلك المقدمة

وخلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففى المثال
المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة؛ فيجب ترك
الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أى ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشىء
يقتضى النهى عن الضد العام. وإذا حرم ترك ترك الأكل، فان معناه حرمة فعله، لأن
نفى النفى إثبات؛ فيكون الضد الخاص منهيّاً عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمة. وقد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص
على ثبوت النهى عن الضد العام.

ونحن إذ قلنا بانه لا نهى مولوى عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد
الخاص حرمة مولوية، أى لا يحرم فعل الضد الخاص؛ فثبت المطلوب على ان مسلك
المقدمة غير صحيح من وجهين آخرين:

أحدهما - انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك
كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق ان أثبتنا انها ليست
واجبة بوجوب مولوى، وعليه لا يكون ترك الضد الخاص واجباً بالوجوب الغيرى
المولوى حتى يحرم فعله.

ثانيهما - انا لانسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه
المقدمة - أعنى مقدمة الضد الخاص - لاتزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى
أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصته ما برفع المغالطة فى دعوى

مقدمة ترك الضد، فنقول:

ان المدعى لمقدمة ترك الضد لضده تبتنى دعواه على ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أى لا يمكن اجتماعهما معاً، ولا شك في ان عدم المانع من المقدمات، لأنه من متمات العلة فان العلة التامة - كما هو معروف - تتألف من المقتضى وعدم المانع. فيتألف دليله من مقدمتين:

١- الصغرى: ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢- الكبرى: ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول ان عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة «المانع» مطلقة. فتخيّلوا ان لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجاً، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: ان التمانع تارةً يرد منه التمانع فى الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملازمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا يجتمعان فى الوجود ولا يتلائمان واخرى يراد منه التمانع فى التأثير وان لم يكن بينهما تمنع وتناف فى الوجود وهو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود و إذ يكون المحل غير قابل للتأثير أحد المقتضيين، فان المقتضيين حينئذٍ يتمانعان فى تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من المانع فى الكبرى فان المانع الذى يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول. وعدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر فى التأثير.

وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع ولكنه عدم المانع فى الوجود وما هو من المقدمات عدم المانع فى التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط؛

فلانستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.
وأعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبيه، وإصلاح هذا البيان
بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لاتتحملها الرسالة. ولسنا
بحاجة إلى نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمره المسألة

ان ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة مختص بال ضد الخاص فقط، وأهمها
والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على
القول بالاقتضاء.

بيان ذلك: انه قد يكون هناك واجب (أى واجب كان عبادة أو غير عبادة)
وضده عبادة، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادى، فانه لمكان
التراحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيهما والأول ارجح في نظر الشارع، لا محالة
يكون الأمر الفعلى المنجز هو الأول دون الثانى.

وحينئذٍ، فان قلنا بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان
ال ضد العبادى يكون منهيًا عنه فى الفرض، والنهى فى العبادة يقتضى الفساد فإذا اتى
به وقع فاسدا. وان قلنا بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان
ال ضد العبادى لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

وارجحية الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى أربعة موارد:

١- ان يكون الضد العبادى مندوبا، ولا شك فى ان الواجب مقدم على
ال مندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن
ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولا بد ان تقع النافلة
فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها فى خصوص
وقت الفريضة كنافلتى الظهر والعصر.

وعلى هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لاتصح منه النوافل مطلقاً بناءً على
النهى عن الضد، بخلاف ما إذا لم تقل بالنهى عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة
حينئذٍ يحتاج إلى دليل خاص؛

٢- ان يكون الضد العبادى واجباً ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة؛

٣- ان يكون الضد العبادى واجباً ولكنه موسع الوقت، والأول مضيق، ولا شك في ان المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت؛

٤- ان يكون الضد العبادى واجباً أيضاً ولكنه خیر، والأول واجب معين، ولا شك في ان المعين مقدم على الخیر وان كان الخیر أكثر أهمية منه لأن الخیر له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر مندور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده كان الصوم منهيّاً عنه فاسداً.

هذه خلاصته بيان ثمة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار من البيان لا يكفي في تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين:

الأول - القول بأن النهي في العبادة يقتضى فسادها حتى النهي الغيرى التبعى، لأنه إذا قلنا بأن النهي مطلقاً لا يقتضى فساد العبادة أو خصوص النهي التبعى لا يقتضى الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. وهو واضح لأن الضد العبادى حينئذ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم نقل.

والحق ان النهي في العبادة يقتضى فسادها حتى النهي الغيرى على الظاهر. وسيأتى تحقيق ذلك في موضعهم ان شاء الله تعالى.

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالاً فنقول: ان أقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعى للفساد هو ان النهي التبعى لا يكشف عن وجود مفسدة في المنهى عنه وإذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشئ - وان صدر من بعض أعظم مشايخنا - لأن المدار في

القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى، القرب والبعد المعنويان تشبيهاً بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض ان النهي التبعي نهى مولوى، وكونه تبعياً لا يخرج عن كونه زجراً وتنظيراً وتبعيداً عن الفعل وان كان التباعد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهى يقتضيه العقل الذي لا يستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فان هذا النهى العقلى لا يقتضى تبعيداً عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شيء آخر لا يقتضيه حكم العقل في نفسه.

الثانى - ان صحة العبادة والتقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى في التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

اما إذا قلنا بأن عبادية العبادة لا تتحقق الا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً، لأنه قد تقدم ان الضد العبادى - سواء كان مندوباً أو واجباً أقل أهمية أو موسعاً أو مخيراً - لا يكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاخمة بين الأمرين ومع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهى عن الضد.

والحق هو الأول، أى ان عبادية العبادة لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً، بل إذا أحرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وان لم يأمر بها فعلاً لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب^(١) - يكفى في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه مع ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه. ولا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر^(٢).

هذا، وقد يقال في المقام - نقلاً عن المحقق الثاني تنعمده الله برحمته - ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على 'تعلق الأمر بها، ولكن ذلك في خصوص التزام بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزام بين الأهم والمهم المضيقين.

والسر في ذلك: ان الأمر في الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على ان يأتي به المكلف في أى وقت وشاء من الوقت الوسيط المحدد له، اما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزامح له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأموراً به لا محالة من أجل المزامحة ولكنه لا يخرج بذلك عن كونه فرداً من الطبيعة المأمور بها. وهذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزامح قهرى فيتحقق به الامتثال قهراً ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراد الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شريعياً - فلا محالة لا أمر بالفرد المزامح للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلا تظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير ان الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أى يكون مخيراً بين ان يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانية أو ثالثة وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به وان امتنع ان يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط ان يكون المانع غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه وهو المزامحة مع المضيق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزامح يرجع إلى نفس

شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعنى انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشمل، وانطبق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع ولا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة. والسرف ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلى نقول ان التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلان الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي شرط عقلى محض والخطاب فى نفسه عام شامل فى إطلاقه للأفراد المقدورة وغير المقدورة.

بيان ذلك: ان الأمر إنما هو لجعل الداعى فى نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضى كونه متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعى إلى ما هو ممتنع؛ فيعلم من هذا ان القدرة مأخوذة فى متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضى القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد ولا تنقص، أى تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلى هذا فلا يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدرة والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهى شرط عقلى لا يوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وان كان بمقتضى حكم العقل لابد ان يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم - على هذا - هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التى تعلق بها كذلك.

وتشيد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتب

وإذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لابد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهى ان كثيراً من الناس نجدهم يحرصون - بحسب تها ونهم - على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شئ هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع ان الأول موسع فيتقدمون الموسع على المضيق أو واجباً معيناً مع ان الأول مخير فيقدمون الخير على المعين... وهكذا. ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم، فان المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من الخير، كما ان الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعرّب بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود أمر فعلى متعلق به وقلنا بأنه لا نهى عن الضد أو النهى عنه لا يقتضى الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة. وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد وان النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله، فان أعماهم هذه كلها باطلة ولا يستحقون عليها ثواباً، لأنه اما منهى عنها والنهى يقتضى الفساد، واما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم؟ ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو «الترتب» بين الأمرين: الأمر بالأهم والأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهى عن الضد وان صحة العبادة تتوقف على وجود الأمر^(١).

١- اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلاً وان الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة فى مقام المزاخمة بين الضدين الأهم والمهم كما تقدم.

والظاهر ان أول من اسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيّد اركانها السيد الميرزا الشيرازى كما أحكمها ونقّحها شيخنا المحقق النائيني رحمته. وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولى تصويراً وعمقاً.

وخلاصة فكرة «الترتب»: انه لا مانع عقلاً من ان يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور فى ان يفرض الأمر بالمهم حينئذٍ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى توضيحه. وإذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لاثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين فى الباب، أحدهما إمكان الترتب فى نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

اما الأول، وهو إمكانه فى نفسه فبيانه: ان أقصى ما يقال فى إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين فى آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتي (فعل الأهم وتركه)، ففى حال فعلية الأمر بالمهم وهو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعلياً على قوله، والأمر بالضدين فى آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى - عند القائل بالترتب - باطلة، لأن قوله «الأمر بالضدين فى آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد «فى آن واحد» يوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالاً إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو فى الحقيقة راجع إلى الأمر، ولا استحالة فى ان يأمر المولى فى آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما فى آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما فى آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما.

اما ان قيد فى آن واحد راجع إلى الأمر، لا إلى الضدين فواضح، لأن المفروض ان الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبى ليس فقط

لا يقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك، لأنه في حال انشغال المكلف بامتنال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر في هذا الحال الا بالأهم ونسبة المهم إليه حينئذ كنسبة المباحات إليه، واما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فان الأمر بالأهم نسلم انه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، ففي ترك الأهم فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد؟

وبعبارة أوضح: ان يجاب الجمع لا يمكن ان يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفي الترتب لو فرض محالاً إمكان الجمع بين الضدين فانه لا يكون المطلوب الا الأهم ولا يقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبة أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا يكون مطلوباً.

واما الثانى، وهو الدليل على وقوع الترتب وان الدليل هو نفس دليلي الأمرين، فيبانه: ان المفروض ان لكل من الأهم والمهم - حسب دليل كل منهما - حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاخمة بينهما، كما ان المفروض ان دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتي فعل الآخر وعدمه.

فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب إطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد ان ترفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض ان الأهم أولى وارجح ولا يعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولا يقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاخمة بينهما وارجحية الأهم والضروريات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم إمكان

الجمع بين امتثالها معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع الا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله فى صورة ترك الأهم فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم.

وبعبارة أوضح: ان دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم لمكان المزاوجة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة^(١).

هذه خلاصة فكرة «الترتب» على علقتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائنى خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهى

□ تحرير محل النزاع:

واختلف الاصوليون من القديم فى انه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد أو لا يجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققى المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا.

وكأن المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التافهة، إذ لا يمكن ان نتصور النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهى بشىء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب: ان التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهى كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغى ان نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الذى اضافه بعض المؤلفين، وهو على حق. وعليه نقول:

١- «الاجتماع»، والمقصود منه: هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شىء واحد. ولا يفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، ولكن قد يتفق نادرا ان يلتقى العنوانان فى شىء واحد ويحتمل فيه، وحينئذ يجتمع - أى يلتقى - الأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العناوين على نحوين:

أ- ان يكون اجتماعاً موردياً، يعنى ان لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكل من العناوين، بل يكون هنا فعلاً تقارناً وتجاوراً فى وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب وثانيهما مطابقاً لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلياً فى مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينها بأن نظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع فى آنٍ واحد ولا تفسد صلاته.

ب- ان يكون اجتماعاً حقيقياً - وان كان ذلك فى النظر العرفى وفى بادىء الرأى - يعنى انه فعل واحد يكون مطابقاً لكل من العناوين كالمثال المعروف «الصلاة فى المكان المغصوب».

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع فى مسألتنا، المفروض فيه انه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهى عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدقة ان يجمع بينهما بأن يصلى فى مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهى عنه وهو الغصب وذلك فى الصلاة المأقاة بها فى مكان مغصوب فيكون

هذا الفعل الواحد مطابقاً لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً. وحينئذٍ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلياً فيما هو مأمور به من جهة فيقتضى ان يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثالاً، وداخلياً فيما هو منهي عنه من جهة اخرى فيقتضى ان يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

٢- «الواحد»، والمقصود منه: الفعل الواحد باعتبار ان له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فان وجود أحدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردي» كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العنوانين فيه يخلو من حالتين: أحدهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي ينطبق عليه انه صلاة وغصب. وعليه، فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنها يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣- «الجواز»، والمقصود منه الجواز العقلي، أي الامكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقيح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ اخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء

عنوانى المأمور به والمنهى عنه فى واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهى؟
ومعنى ذلك: انه هل يصح ان يبقى الأمر متعلقاً بذلك العنوان المنطبق على ذلك
الواحد ويبقى النهى كذلك متعلقاً بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف
مطيعاً وعاصياً معاً فى الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأموراً به فقط أم
منهياً عنه فقط، أى انه اما ان يبقى الأمر على فعلية فقط فيكون المكلف مطيعاً لا
غير، أو يبقى النهى على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير.

والقائل بالجواز لابد ان يستند فى قوله إلى أحد رأيين:

أ - ان يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولا يسرى الحكم إلى
المعنون، فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقاً
للحكمين، فلا يمتنع الاجتماع، أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى
واحد، لأنه لا يلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد؛

ب - ان يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا
العنوان، يكون متعدداً واقعاً إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون
بالنظر الدقيق الفلسفى، فى الحقيقة - وان كان فعل واحد فى ظاهر الحال صار مطابقاً
للعنوانين - هناك معنوان كل واحد منها مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع
الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردى الذى قلنا: انه لا بأس فيه من
الاجتماع.

وعلى هذا، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين فى
الحقيقة، بل ما هو مأمور به فى وجوده غير ما هو منهى عنه وجوده. ولا تلزم سرية
الأمر إلى ما تعلق به النهى ولا سرية النهى إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف فى
جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً فى آن واحد كالنظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة.
وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى، وفى الحقيقة ليس هو
قولاً باجتماع الأمر والنهى فى واحد، بل اما انه يرجع إلى القول باجتماع عنوان
المأمور به والمنهى عنه فى واحد دون ان يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى، واما

ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر والنهي ولا بين المأمور به والمنهى عنه.

واما القائل بالامتناع فلا بد ان يذهب إلى ان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنوي وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي. فانه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر والنهي معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنوي الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فاما ان يبقى الأمر ولا نهى أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة «التوجه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد ...».

□ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف ان المسألة هذه ينبغي ان تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع الأمر والنهي في شيء واحد حقيق.

توضيح ذلك: انه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنوي وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي فانه يتنقح عندنا موضع اجتماع الأمر والنهي في واحد الثابتين شرعاً فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقى الأمر والنهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد. (وهذه هي الصغرى).

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنوي وان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي. وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد. (وهذه هي الكبرى). وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم،

وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معاً.

واما بناءً على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولا يجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على 'تقدير جميع الأقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على 'أحد الأقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتتقيح صغرى أصالة الظهور، مع ان المسألة لاتقع صغرى لأصالة الظهور على 'جميع الأقوال فيها كمسألة دلالة صيغة إفعال على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي لا يبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره. ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقاً في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

□ مناقشة الكفاية في تحرير النزاع:

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتداء القول بالجواز فيها على 'أحد رأيين: اما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنوياتها، واما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنونات.

فتكون مسألة تعدد المعنونات بتعدد العنوان وعدم تعدده حيشية تعليلية في مسألتنا ومن المبادئ التصديقية لها على 'أحد احتمالين، لا انها هي نفس محل النزاع في الباب، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في «كفاية الاصول» في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنونات وعدمه.

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع في أحد

احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وارجاع أحدهما إلى الآخر، وان كان في هذه المسألة لابد للاصولى من البحث عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار ان هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

□ قيد المندوحة:

ذكرنا فيما سبق ان بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. ومعنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح، فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالها معاً لأنه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى وان تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهى.

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتياً - كما ذهب إليه صاحب الكفاية - أى من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع - كما تقدم - هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتياً. وعليه فمادام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسائلنا.

فوجب - إذن - تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

□ الفرق بين بابى التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم، ثم

بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولا بد من بيان فرق بينها لتكشف جيداً حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال في التفرقة: انه لا شبهة في ان من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلقی الأمر والنهی، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهى عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارد أيضاً العموم من وجه بين الأمر والنهی من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنوانی المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه. فيتضح انه مورد واحد - وهو مورد العموم من وجه بين متعلقی الأمر والنهی - يصح ان يكون مورداً للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائر والفارق؟

فقول: ان العموم من وجه إنما يفرض بين متعلقی الأمر والنهی فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلى وفرده^(١). وهذا بديهي. ولكن العنوان المأخوذ في متعلق

١- انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً موردياً بل كان اجتماعاً حقيقياً: ونعني بالاجتماع الحقيقي ان يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كل منهما ان يكون حاكياً عنه ومرآة له وان كان منشأ كل من العنوانين مبايناً في وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

ولكن انطباق العنوانين على فرد واحد لا يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرد، أي لا يجب ان يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز ان يكون من حقيقة العنوان يجوز ان يكون من حقيقة اخرى وانما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع انه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الذي هو عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل كلى، وكذا مفهوم الحرب والنسبة وهكذا.

ولأجل هذا عممنا العنوان الى قسمين. وهذا التعميم سينفك فيما يأتي في بيان المختار في

الخطاب من جهة عمومه على 'نحوين:

١- ان يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملاً في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث - على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضايقك ان تسمى مثل هذا العموم: «العموم الاستغراقي» كما صنع بعضهم.

والمقصود ان العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفرادها، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢- ان يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أى لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الأمر والمنهى عنه في النهي صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: «العموم البدلي» كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الاخرى، بمعنى ان يكون متعرضاً بالدلالة الالتزامية لنفي أى حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفي هذه الصورة لا بد ان يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل

المسألة فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تعبيره للفرقة بين القسمين اذ قال في الجزء الأول من الاسفار «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصديق مفهوم وكونها مصداقاً لصديق». وقد أراد بالمصدق نحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة الى معنونه، وأراد بالمصدق فرد الكل، وبليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين.

والتشريع لأنها يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منها على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، وما اجلها يتكاذبان. والا فالدالتان المطابقتان بانفسهما في العامين من وجه لا يتكاذبان، فلا يتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احدهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقين الا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم ان هذا الفرض - وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، ينحصر في كونه مورداً للتعارض بين الدليلين، ولا تصلى النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لأن مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتها بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا يجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتها بالنسبة إليه، أى انه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع. وان كان العنوان مأخوذاً على النحو الثانى، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولا يقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ، وذلك مثل قوله: «صل»، وقوله: «لا تغضب»، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد وان كان نفس العنوان في حد ذاته وإطلاقه شاملاً لجميع الأفراد، فانه في مثله يكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتناله يكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغضب على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لحرمة الغضب في المورد. وكذلك النهى يكون متعلقاً بصرف طبيعة الغضب فلم يكن ظاهراً في حرمة الغضب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون

نافياً لوجوب الصلاة.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما اجنبياً في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع. فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدالتين المطابقتين بما هما، لأن المفروض ان المدلول المطابق من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبى في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذ إذا صادف ان ابتلى المكلف بجمعها على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: اما ان تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه، واما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما. فان كان الأول، فان المكلف حينئذ يكون قادراً على امتثال كل من التكليفين فيصلى ويترك الغضب، وقد يصلى ويغضب في فعل آخر. فإذا جمع بينهما الاجتماع بين الأمر والنهى، فان قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آن واحد، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهى، لأنه حينئذ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وان كان الثانى، فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه - حسب الفرض - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة - حينئذ - بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى، إذ لا يمكنه من امتثالها معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذى ينبغى ان يعول عليه في سر التفريق بين بابى التعارض والتزاحم وبينها وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلقى الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وان كانت

عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا رحمهم الله في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: «انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلقى الايجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، واما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد الدليلين الموجب للتناقض بينهما عرضاً».

هذا خلاصة رأيه رحمته الله، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين، من ناحية دلالتها الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابق.

واما شيخنا النائني، فقد ذهب إلى: «ان مناط دخول المورد في باب التعارض ان تكون الحثيتان في العامين من وجه حثيتين تحليليتين لأنه حينئذٍ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان، واما إذا كانتا تقيديتين فلا يقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التراحم مع عدم المندوحة».

ونحن نقول: في الحثيتين التقيديتين إذا كان بين الدالتين تكاذب من أجل دلالتها الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فان التعارض بينهما لا محالة واقع ولا تصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولايهم التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدىء.

الحق في المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: ان الحق في المسألة هو «الجواز».

وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

(وسندنا) يبتنى على توضيح واختيار ثلاثة امور مترتبة:

أولاً - ان متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتى توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لأنه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لا يكون، اما الأول فيلزم تقوم الوجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح، واما الثانى فلانه يكون الاشتياق إليه تحصيلاً للحاصل وهو محال.

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى ان الشوق من الامور النفسية، ولا يعقل ان يتشخص ما فى النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة العينية. فلا بد ان يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الوجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرة عما فى الخارج - أى عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل ان يتشخص بالأمر الخارجى، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم

بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشيء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي. وجهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجة من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلافق فيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق؛

ثانياً - أنا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لانعنى ان العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الفرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان. بل نعنى ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا انه بما له من الوجود الذهني أو هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار انه مرآة عن المعنون وفان فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به؛

ثالثاً - أنا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفان فيه - لانعنى ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وان التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدم ان المعنون يستحيل ان يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرججه عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعنى ونقول: ان الصحيح ان متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفان

في المعنونة على ان يكون فناؤه في المعنونة هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، اذ ان الغرض انما يقوم بالمعنونة المفنى فيه، لا ان الفناء يجعل التكليف ساريا الى المعنونة ومتعلقا به. و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذى اؤهم القائلين بأن التكليف يسرى الى المعنونة باعتبار فناء العنوان فيه ولا يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الاصول والفلسفة. والفناء والآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه والخلط فيعطى ما للعنوان للمعنونة بالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بانه لا يخبر عنه، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف وقد اخبر بانه لا يخبر عنه، ولكن انما صح الاخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه فى المعنونة لأنه هو الذى له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لا يجعل ذلك كون المعنونة - وهو الحرف الحقيقى - موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات، فان الحرف الحقيقى يستحيل ان يكون موضوعاً للحكم وطرفاً للنسبة بأى حال من الأحوال ولو بتوسط شيء، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته انه لا يخبر عنه. وعليه فالخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فان فى المعنونة وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بانه لا يخبر عنه هو فناؤه فى معنونه فيكون الحرف الحقيقى المعنونة مخبرا عنه ثانياً وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم انما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيقى.

وعلى هذا يتضح جلياً كيف ان دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات، من العنوان الى المعنونة منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجموع موضوعاً شيء آخر. ومن العجيب ان تصدر مثل هذه الغفلة من بعض اهل الفن فى

المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه وان الغرض إنما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول له ولكن ذلك لا ينفعه في الغرض الذى يهدف إليه، لأننا نقول بذلك من دون ان نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وإنما يكون متعلقاً له ثانياً وبالعرض، فالمعلوم بالعرض كما اشرنا إليه فيما سبق. فان العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمى، ولكن باعتبار فنائه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذى يخيل للناظر ان المتعلق الحقيق للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشئ لدى العقل، لا حصول نفس الشئ، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشئ الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من ان متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جلياً في مسألتنا «مسألة اجتماع الأمر والنهى» وهو: ان الحق «جواز الاجتماع».

ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدقة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب والتحريم الا بالعرض، وليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو ان يكون الشئ الواحد بذاته متعلقاً للايجاب والتحريم.

وعليه، فيصح ان يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهى من جهة اخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه. ولا محذور في ذلك مادام ان ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقاً للأمر وللنهى ليكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهى. غاية الأمر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعى إلى اتيان

الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين ان يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون أو لم يكن مادام ان المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهى عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسع ولا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمورها. بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من أفرادها.

ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع كما في مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لأنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهى فعلياً، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه الا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى ان القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار ان الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على ان يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً

لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية. ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالفعل هو الذى يحكم بلزوم القدرة فى متعلق التكليف، وذلك لا يقتضى على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولاً وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من ان التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراد لا بنفس الأفراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك يرتبط بمسألتنا نفيًا وإثباتًا مادام ان المعنون ليس متعلقًا للتكليف أبدًا. وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق انه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاضم مشايخنا، وكأن نظره الشريف يرمى إلى ان العامين من وجه يمتنع صدقهما على شئ واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلا بد ان يفرض هناك جهتان موجودتان فى الجمع احدهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً الا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين، فان الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحثيتين. وحينئذ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن اما أولاً، فان العنوان بالنسبة إلى معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضم حثية زائدة على الذات مبينة لها ماهية

ووجوداً كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجية عن مقام ذاته، واخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلى 'نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى 'ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته ابيض لا ببياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية اخرى زائدة على الذات. وعليه فلا يجب في كل عنوان منتزع ان يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

واما ثانياً، فان العنوان لا يجب فيه ان يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكل على فرد، بل من العناوين ما هو معمول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنوي دون ان يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فانه لا يجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه على 'حقائق متعددة من دون ان يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت.

ثمره المسألة

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فانه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي كما هو المعروف - تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهى عنه كما هو المفروض في المسألة، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأق به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأق به مشتملاً على

المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهى عنه عن جهل بالحرمة قصوراً لا تقصيراً أو عن نسيان وكان قد اتى بالفعل على وجه القرينة - فالمشهور ان العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الأمر فعلياً. وقيل: انه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى ان دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية في الجمع إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا الجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في الجمع عن شمول الأمر له، ويجوز ان يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى. هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، واما بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة إذ لا نهى حتى يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية في الجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في الجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً كما اشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً من ان المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعي إلى اتیان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهى عنه، لا ان الداعي إلى اتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

وقيل: ان الثمرة في مسألتنا هو اجراء أحكام المتعارضين على دليل الأمر والنهي بناءً على الامتناع، واجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز. ولكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتناع، بل يتمتع الاجتماع في مقام الامتناع، وحينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتناع أيضاً كما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر وامتناع النهي.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين الأمرين به والمنهي عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامى الجعل والامتناع.

وبقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطراً إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

الأول - ان يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كم اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق وحراماً من جهة التصرف في المغصوب.

فانه في هذا الفرض لا بد ان تقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتناع، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام إطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين ان يعصى الأمر أو يعصى النهي.

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملك الأمر أقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية، وان كان ملك النهي أقوى

قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.
 تنبيه - مما يلحق بهذا الباب ويتفرع ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا
 بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك فعل المحرم
 مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام
 الذي قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة
 ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ نقول:
 لا ينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلى
 فعل الحرام لا تبقى فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالأمر لا مزاحم
 لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولا بد ان تقع حينئذٍ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بانفسهما
 من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض، فانه في
 هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن العبادة لا تقع صحيحة الا إذا قصد
 بها امتثال الأمر الفعلي بها - ان كان - أو قصد بها الرجحان الذاتي قرابة إلى الله
 تعالى. والمفروض انه هنا لا أمر فعلي لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع
 لأن المفروض تقديم جانب النهي. وقيل: ان النهي إذا زالت فعليته من جهة
 الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر.

وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملاً لمورد الاجتماع
 لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى
 عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور
 ان يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهي من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد
 الأمر فعلياً.

واما الرجحان الذاتي، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب
 النهي لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو

حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

الثاني - ان يكون الاضطراب بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مفصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في انه تصرف غصبى أيضاً، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطرابه إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المغصوب» والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١- في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢- في صحة الصلاة المأقاة بها حال الخروج.

□ حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

اما الناحية الاولى - فقد تعددت الأقوال فيها، فقليل: بحرمة التصرف الخروجي فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله، وقيل: بحرمة ووجوبه معاً، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه.

فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق في المسألة وهو القول الأول.

اما وجه الحرمة - فبنى على ان التصرف بالغصب بأي نحو من انحاء التصرف (دخولاً وبقاءً وخروجاً) محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكناً من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمة فانه يقول به لأنه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقى فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه

كيف يبق على صفة الحرمة؟

ولكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه الدخول، والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر فى أفراد العنوان المنهى عنه، أى ان العنوان المنهى عنه وهو التصرف بما لا الغير بدون رضاه يسع فى عمومته كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا يخرج عن عموم العنوان. ونحن لانقول - كما سبق - ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنوع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار.

واما وجه الوجوب - فقد قيل: ان الخروج واجب نفسى باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى رحمته على ما يظهر من تقارير درسه.

وقيل: ان الخروج واجب غيرى - كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقارير الشيخ أيضاً - باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغضب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: انه ليس بواجب نفسى ولا غيرى.

اما انه ليس (بواجب نفسى) فلانه:

أولاً - ان التخلص عن الشيء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ ان كان المراد به التخلص من أصل الغضب فهو بالخروج - أى الحركات الخرجية - مبتل بالغضب، لانه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

وان المراد به التخلص من الغضب الزائد الذى يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق

على الحركات الخرجية، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلاً للابتلاء بديلاً له - كما قدمنا - فالزمان الذي يصلح ان يكون زماناً للابتلاء لا بد ان يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص، مع ان زمان الحركات الخرجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخرجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه انه متخلص من الغصب؛

وثانياً - ان التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي ان يراد من الخروج نفس الحركات الخرجية، بل على تقديره ينبغي ان يراد منه ما تكون الحركات الخرجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة؛ فلا ينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد ان يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد ان يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخرجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه؛

وثالثاً - لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخرجية فلانسلم بوجوبه النفسى، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الأول وفي مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده العام، أى نقيضه وهو الترك، كذلك ان النهى عن الشئ لا يقتضى الأمر بضده العام، أى نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهى بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله وإنما هو تفسير للشئ بل لازم المعنى العقلى، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا على ان يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الأمر فان مقتضى الدعوة إلى

الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل الفعل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في الأمر الا مصلحة الفعل.

واما ان الخروج ليس (بواجب غيرى)، فلانه:

أولاً - قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسى؛

وثانياً - ان الخروج الذى هو عبارة عن الحركات الخرجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب ان يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

وثالثاً - لو سلمنا ان التخلص واجب نفسى وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخرجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة - لو سلمنا كل ذلك - فان مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخرجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذمها لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب - وهو ترك الغصب الزائد - أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ

يكون الدوران في مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من أول الأمر - قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه ان يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخرجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

□ صحة الصلاة حال الخروج

واما الناحية الثانية، وهى صحة الصلاة حال الخروج، فانها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الاولى.

فان قلنا: بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخرجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منهيّاً عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فان كان الوقت ضيقاً، فلا بد ان يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد ان يقتصر منها على أقل الواجب فيصلى ايماء بدل الركوع والسجود.

وان كان الوقت متسعاً لأدائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد ان يؤديها

بعد الخروج سواء استلزم تصرفاً زائداً أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً فيصلى ايماء للركوع والسجود ويقرأ ما شياً فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفاً زائداً حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة: دلالة النهى على الفساد

□ تحرير محل النزاع:

هذه المسألة من امهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا ان نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهى، الفساد.

ولابد من ذكر المراد من الشيء المنهى عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمة النهى إذ النهى لا بد له من متعلق.

إذن ينبغي البحث عن أربعة امور:

١- الدلالة: فان ظاهر اللفظة يعطى ان المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لأجل هذا الظهور البدوى ادرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ، ولكن المعروف ان مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسباً يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لاسيما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهى عن الشيء فساد المنهى عنه عقلاً، ومن هنا يعلم انه لا يشترط في النهى ان يكون مستفاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهى عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهى عن الشيء وصحته لافرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا ادرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم ان هذه الملازمة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. وحيثُذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهى دالاً بالدلالة الالتزامية على 'فساد المنهى عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حيثُذ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى ان يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لاسيما ان البحث يشمل كل نهى وان لم يكن مستفاداً من دليل لفظي.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية تتبرر بقوله «اقتضاء النهى الفساد» فابدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم؛

٢- النهى: ان كلمة النهى ظاهرة - كما تقدم في المقصد الأول^(١) - في خصوص الحرمة، وقلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهى التحريمي والنهى التنزيهي (أى الكراهة) ولعل كلمة النهى في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهى في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

وكذلك كلمة النهى - بإطلاقها - ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة النهى في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسى والغيرى، كما صنع صاحب الكفاية تتبرر وشيخنا النائيني تتبرر جزم باختصاص النهى في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسى،

لأنه يجزم بأن التنزيه لا يقتضى الفساد وكذا الغيرى.

والذى ينبغى ان يقال له: ان الاختيار شىء وعموم النزاع فى المسألة شىء آخر، فان اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسألة مختصاً بما عداهما، والمفروض ان هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة النهى فى العنوان هو الأولى؛

٣- الفساد: ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل عدم والملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه فما له قابلية ان يكون صحيحاً يصح ان يتصف بالفساد، وماليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد. وصحة كل شىء بحسبه، فعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام اجزائها وجميع ما هو معتبر فيها^(١)، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من اجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقه الزوجية فى عقد النكاح ... وهكذا؛

٤- متعلق النهى: لا شك فى ان متعلق النهى - هنا - يجب ان يكون مما يصح ان يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، والا فلا معنى لأن يقال - مثلاً - ان النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أو لا يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعاً للنزاع فى هذه المسألة، بل

١- هذا بناءً على اعتبار الأمر فى عبادة العباد، اما اذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتى فى عبادتها اذا قصدنا متقرباً بها الى الله تعالى - كما هو الصحيح - فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً وان لم يكن هناك أمر.

خصوص ما يقبل وصفى الصحة والفساد. وهذا واضح.
ثم ان متعلق النهى يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.
وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهى عن الشيء وفساده، فمن يقول باللاقتضاء فانما يقول بأن النهى يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهى دال على 'فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهى عن الشيء لا يستلزم عقلاً فساداً. أو قل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه، أى انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهى عنه أو لا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.
ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغى البحث عن كل منها مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأول - النهى عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية، أو قل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.
ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه - وان صح ان يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى - لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة على وقوعه قريباً، فلو فرض وقوعه منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به فلا يتصور وقوعه فاسداً من أجل تعلق النهى به.

نعم إذا وقع محرماً منهيّاً عنه فإنه لا يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: إن النهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فإن من يدعى الممانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً - أى عبادة متقرباً به إلى الله تعالى - وبين النهي عنه. وليس معنى العبادة هنا أنها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس ذلك كـ «باب اجتماع الأمر والنهي» الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر، فإنه إن جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي.

وعلى هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وإن لم تكن شاملة - بما هي مأمور بها - لما هو متعلق بالنهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة أخرى جامعة أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبّد بها وإن لم يتعلّق بها أمر فعلى خصوصية المورد.

ثم إن النهي عن العبادة يتصور على أنحاء: أحدها - أن يتعلّق النهي باصل العبادة كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، وثانيها - أن يتعلّق بجزئها كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، وثالثها - أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهي عن الصلاة باللباس المغطوب أو المتنجس، ورابعها - أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر.

والحق: إن النهي عن العبادة يقتضى الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل ان النهي عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة وان ذلك واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، ولا لأجل ان جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لانستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليقات ولا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على ان في هذه التعليقات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر ولا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.

هذا كله في النهي النفسي، اما «النهي الغيري» المقدمي، فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم^(١).

فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعظم مشايخنا رحمهم الله للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة وحزاة في المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسى الكاشف عن المفسدة والحزاة في المنهى عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعداً لا يعقل ان يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد

المكانين، والنهي وان كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهى عنه وان لم يشتمل على 'مفسدة نفسية'.

ويبقى الكلام في النهي «التنزيهي» أي الكراهة، فالحق أيضاً انه يقتضي الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر ان مرتبة البعد في التحريمي اشد وأكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي والاستحبابي. وهذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبعد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على 'أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو اتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، ومعنى حمل الكراهة على 'أقلية الثواب ان النهي الوارد فيها يكون مسوقاً لبيان هذا المعنى وبداعي الإرشاد إلى 'أقلية الثواب، وليس مسوقاً لبيان الحكم التكليفي المقابل للأحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز - بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لانقول بصحة العبادة المنهى عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهى عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه: ان النهي الذي هو موضع النزاع - والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة - هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعنى ما يتضمن حكماً تحريماً أو تنزيهياً بأن يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر.

اما النهي بداعي آخر كداعي بيان 'أقلية الثواب، أو داعي الإرشاد إلى 'ما نعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي - فانه

ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولا يقتضى الفساد بما هو نهى، الا ان يتضمن اعتبار شىء في المأمور به، فع فقد ذلك الشىء لا ينطبق المأق به على المأمور به فيقع فاسدا كالنهى بداعى الإرشاد إلى 'مانعية شىء فيستفاد منه ان عدم ذلك الشىء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شىء آخر لا يرتبط بمسألتنا فان هذا يجزى حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثانى - النهى عن المعاملة

ان النهى في المعاملة على 'نحوين - كالنهى عن العبادة - فانه تارة يكون النهى بداعى بيان مانعية الشىء المنهى عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعى الردع والزجر من أجل مبعوضية ما تعلق به النهى ووجود الحزاة فيه.

فان كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في انه لو كان النهى بداعى الإرشاد إلى 'مانعية الشىء في المعاملة فانه يكون دالاً على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهى على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتر في صحتها. وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه إثنان.

وان كان الثانى، فان النهى اما ان يكون عن ذات السبب أى عن العقد الإنشائى أو فقل عن التسبب به لايجاد المعاملة كالنهى عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا تُؤدَّى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾ (١). واما ان يكون عن ذات السبب، أى عن نفس وجود المعاملة كالنهى عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فان كان النهى على النحو الأول، أى عن ذات السبب فالمعروف انه لا يدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبعوضية العقد والتسبب به بين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التى لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق.

وان كان النهى على النحو الثانى، أى عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى ان النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد.

وأقصى ما يمكن تحليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا من ان صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطاً على المعاملة فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التى تجرى عليها المعاملة. ونفس النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر فى صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق ان يقال:

ان استناد الفساد إلى النهى إنما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وانه ليس فى البين الا المبعوضة الصرفة المستفادة من النهى. وحينئذ يقع البحث فى ان هذه المبعوضة هل تنافى صحة المعاملة أو لا تنافىها؟

اما إذا كان النهى دالاً على اعتبار شىء فى المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهى عن ان يبيع السفينة والمجنون والصغير الدال على اعتبار العقل والبلوغ فى البايع، وكالنهى عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهى عن العقد بغير العربية - مثلاً - الدال على فساد المعاملة لأن هذا النهى فى الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه وهو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلى اعتبار شىء فى المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهى بداعى الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام فى هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهى وفساد المعاملة، وكون النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهى فى المعاملة شأنه ان يدل على اختلاف شرط فى المعاملة بارتكاب المنهى عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفى هذا القدر من البحث فى هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه.

المقصد الثالث

مباحث الحجة

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

ان مقصودنا من هذا البحث، وهو «مباحث الحجة»، تنقيح ما يصلح ان يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى. فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وان أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل اننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع - ان هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذي تقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسأقى بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة، مع ان الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة.

ولا شك في ان هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية^(١) فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم،

١- ان بعض مشايخنا الأعظم رحمهم الله التزم في المسألة الاصولية انها يجب ان تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعى وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة اصولية. ووجه المسائل الاصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى، فيقال مثلاً؛

صيغة إفعال ظاهرة فى الوجوب (الصغرى)

وكل ظاهر حجة (الكبرى)

فينتج: صيغة إفعال حجة فى الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة إفعال فى آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.
وهكذا يقال فى المقصد الثانى، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفى هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منها صغرى وكبرى.
وقد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلا بد أن نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجيته، لنستوفى البحث، ولنعذر عند الله تعالى فى اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغى لنا أيضاً - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبحت عن موضع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها؛ والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة فى عدة مباحث، كما نضع المقصد فى عدة أبواب:

المقدمة

وفيهما مباحث:

١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا ان الموضوع لهذا المقصد الذى يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو: «كل شئ يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعى به، ليكون دليلاً وحجة عليه».

فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعى^(١) ان هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، والا طرحناه وأهملناه وبصرح العبارة نقول: ان الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

واما محمولاته ولواحقه التى نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له، فهى كون ذلك الشئ دليلاً، وحجة، فاما ان نثبت ذلك أو نفيه. ولا يصح ان نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هى حجة، أى بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمى رحمته الله في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الاصول الأدلة الأربعة بما هى أدلة.

١- سيأتى فى المبحث السادس بيان انه لماذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعى ولا يكفى الدليل الظنى.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه - رحمته - لوجب ان تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذٍ من مبادي التصورية لا من مسائله. وذلك واضح، لان البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثاً عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان الناقصة». والمعروف عند أهل الفن ان البحث عن وجود الموضوع - أى موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله - معدود من مبادئ العلم التصورية، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، هي:

ان تخصيص موضوع العلم الاصول بالأدلة الأربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعى ان يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجية عندهم، فلا بد انهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، والا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذٍ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

وعلى هذا يتضح ان مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لان دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وان لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح ان يبحث عن دليليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

والخلاصة: انه اما ان نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، واما ان نعم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح ان يدعى انه دليل، فلا يختص

بالأربعة. وحينئذ يصح ان نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بانها بما هي هي لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك^(١).

والنتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو:

«كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل وحجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالإضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها - في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها خاتمة لعلم الاصول^(٢) اتباعاً لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللإختصار.

٢- معنى الحجة

١- الحجة لغة: كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير.

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين:

اما باسكاته وقطع عذره وإبطاله.

واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

٢- واما الحجة في الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ - ما عند المناطقة. ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً»، أى مجموع القضايا المترابطة التى يتوصل بتأليفها وترباطها إلى العلم المجهول سواء كان فى مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس «الحمد الأوسط» فى القياس؛

ب - ما عند الاصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها: «كُلُّ شَيْءٍ يُثْبِتُ مُتَعَلِّقَهُ وَلَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ الْقَطْعِ»، أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه، والافع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر:

«الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكى عنه على وجه يكون مثبتاً له».

ونعنى بكونه مثبتاً له: ان إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته ويكون معنى إثباته له حينئذٍ أنه يثبت الحكم الفعلى فى حق مكلف بها؛ المكلف بعنوان انه هو الواقع. وانما يصح ذلك ويكون مثبتاً له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكى وعلى انه حجة من قبل الشارع. وسيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لاتشمل القطع، أى ان القطع لايسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لان طريقة القطع - كما سيأتى - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولى مرادفة لكلمة «الأمانة».

كما ان كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمانة والحجة أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك ان تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجة»:
مباحث الأمارات؛

أو مباحث الأدلة؛

أو مباحث الطرق. وكلها تؤدّي معنى واحداً.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد ان استعمال كلمة «الحجة» في المعنى الذي تؤديه كلمة «الأمانة» مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظراً إلى ان الأمانة مما يصح ان يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح ان يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

٣- مدلول كلمة الأمانة والظن المعبر

بعد ان قلنا: ان الأمانة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين، ينبغي ان ننقل الكلام إلى كلمة «الأمانة» لتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول:

انه كثيراً ما يجري على السنة الاصوليين إطلاق كلمة الأمانة على معنى ما تؤديه كلمة «الظن». ويقصدون من الظن، «الظن المعبر»: أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك ان الأمانة والظن المعبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحداً، مع انها ليسا كذلك.

وفي الحقيقة ان هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لانه وضع آخر لكلمة الأمانة. وانما مدلول الأمانة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل انه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر. والمجاز هنا:

اما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب «أمانة»؛
واما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأمانة التي هي سبب للظن «ظناً» فيقولون:

الظن المعبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية انما هما لسبب الظن. ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو ان السر في اعتبار الأمانة وجعلها حجة وطريقاً هو إفادتها للظن دائماً أو على الأغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على

الأغلب: «الظن النوعي» على ما سيأتي بيانه.

٤- الظن النوعي

ومعنى «الظن النوعي»: ان الأمانة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها الا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأمانة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث ان دليل اعتبارها دل على ان الشارع انما اعتبرها حجة ورضى بها طريقاً لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتى تبعاً للاصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظن، أعنى الأمانة المعتبرة وان لم تفد ظناً فعلياً. فلا يشبهه عليك الحال.

٥- الأمانة والأصل العملى

واصطلاح الأمانة لا يشمل «الأصل العملى» كالبراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب والأمانة في جانب آخر مقابل له، فان المكلف انما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأمانة، أى إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعى الواقعى. على ما سيأتى توضيحه وبيان السرفيه.

ولا ينافى ذلك ان هذه الاصول أيضاً قد يطلق عليها انها حجة، فان إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الأمانات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار انها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها فقوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب «الاصول العملية» باباً آخر مقابل باب «مباحث الحجة».

وقد اشير في تعريف الأمانة إلى خروج الاصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العملية لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هى في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة

والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف. ومن هنا اختلفوا في الاستصحاب، انه اشارة أو أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته - كما سيأتى في موضعه - البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه. ولأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً: «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحراز وانه يوجب الظن واعتبر حجتيه من هذه الجهة عدّه من الأمارات. ومن لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجتيه من جهة دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الاصول. وسيأتى ان شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

٤- المناط في إثبات حجية الأمانة

بما يجب ان نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجة - المناط في إثبات حجية الأمانة وانه بأى شيء ثبت لنا انها حجة يعول عليها. وهذا هو أعم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

انه لا شك في ان الظن بما هو ظن لا يصح ان يكون هو المناط في حجتيه الأمانة ولا يجوز ان يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١)، وقد ذمّ الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(٣).

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما إذن به أمراً مقابللاً للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد ان يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك

فى ان العمل بالظن والالتزام به على انه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى ان الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مها كان سببه، لأنه «لا يغنى من الحق شيئاً»، فيكون خُرُصاً باطلاً، وافتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت دليل قطعى وحجة يقينية ان الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمانة يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لا يكون خُرُصاً وتخميناً ولا افتراءً.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهى عن اتباع الظن، ويكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذٍ من قسم ما إذن الله تعالى به، وما إذن به ليس افتراءً.

وفى الحقيقة ان الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لا يكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتى ان القطع حجة بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه إذ شنعوا عليهم بانهم أخذوا بالظن الذى «لا يغنى من الحق شيئاً».

وقد فاتهم ان الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من حجة انها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخُرُص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتضح ما أردنا ان نرمى إليه، وهو ان المناط في إثبات حجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟

انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لا يجوز الأخذ بها وان أفادت ظناً غالباً لان الأخذ بها يكون حينئذٍ خرساً وافتراء على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمانة ان يقع الشك في اعتبارها، أو قل على الاصح: يكفي الا يحصل العلم باعتبارها، أى بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وان أفادت ظناً قوياً.

ولا يحتاج في مثل هذه الامور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الأمانة.

ويتحصل من ذلك كله ان امارية الأمانة وحجية انما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمانة وحجة، ولذا قلنا:

ان مناط إثبات الحجة وقوامها، العلم. فهو مأخوذ في موضوع الحجية فان العلم تنتهى إليه حجية كل حجة .

ولزيادة الايضاح لهذا الأمر و لتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً- ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، والا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهى عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهى عن الأخذ به، كما سيأتى في حجية القطع (المبحث الآتى) ولا شك في وقوع النهى عن اتباع الظن في الشريعة الاسلامية المطهرة، ويكفى في إثبات

ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...﴾^(١).

ثانياً- إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أى أنها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن.

فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وان لم يكن قطعاً، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثانى القائم على حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته. إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية.

فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى، ولا بد ان تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وان لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث، فيحتاج إلى ظن رابع.

وهكذا إلى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو الا العلم.

ثالثاً- فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم. فتم المطلوب.

وبعبارة أسدّ وأخصر، نقول:

ان الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون الا بالعرض؛ وكل ما بالعرض لا بد ان ينتهى إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة.

وما هو حجة بالذات ليس الا «العلم».

فانتهى الأمر بالأخير إلى «العلم».

وهذا ما أردنا إثباته، وهو ان قوام الأمانة والمناط في إثبات حجيتها هو العلم، فانه تنتهى إليه حجية كل حجة، لان حجيته ذاتية.

٧- حجية العلم ذاتية

كررنا في البحث السابق القول بأن «حجية العلم ذاتية» ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه ان حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء.

وما هذا شأنه ليس هو الا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصارى رحمته الله مجلّى هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع^(١) فانه بعد ان ذكر انه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً» علل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً».

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد ان اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيانها:

ان هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع والأخذ به؛

ثانيهما: طريقة القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد ان وجوب متابعتها أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض

١- مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع»، أى الجزم الذى لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه ان يكون مطابقاً للواقع فى نفسه، وان كان فى نظر القاطع لا يراه الا مطابقاً للواقع، فالقطع الذى هو حجة تجب متابعتها أعم من اليقين والجهل المركب. يعنى ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

الاصوليين المتأخرين، أم ان المراد ان طريقيته ذاتية؟
وانما صح ان يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: انه حجة، فان فيه جهتين:

١- جهة طريقيته للواقع، فحينما نقول: ان حجيته مجعولة، نقصد ان طريقيته مجعولة، لانها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف، فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢- جهة وجوب متابعتها، فحينما نقول: انه حجة، نقصد ان الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً؛ فينتزع من هذا الأمر ان هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له؛ فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي ان يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: ان حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعتها لذاته.

ولكن - في الحقيقة - ان التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن، والسر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن ان يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد ان يأخذ به.

وهذه الابدية العقلية^(١) منشأها ان القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

وهذا هو السر في تعليل الانصارى رحمته الله لوجوب متابعتها بكونه طريقاً بذاته

١- هذه الابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لأنه داخل في الآراء المحمودة تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على 'طريقته الذاتية.

ويظهر لنا - حينئذٍ - انه لا معنى لان يقال في تعليل حجته الذاتية: ان وجوب متابعتها أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراء من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول: تقدم ان القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا انه شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة ان الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. وواضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته، أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته.

وهذا المعنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يعزل».

وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خلقه وایجاهه. وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تأليفاً، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلى تقدير النزول عن هذا وقلنا مع من قال: ان القطع شيء له الطريقة والكاشفة عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الأقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل

الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة^(١).

وإذا استحال جعل الطريقة للقطع استحال نفياً عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفى الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التاليفي. بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات الجعل التاليفي لانا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على ان نفى الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره، فانه - مثلاً - حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه ان يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل ان يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولا يصح هذا الا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدد.

والحاصل: ان اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال ان قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن. فما فرض انه قطع لا يكون قطعاً، وهو خُلف مُحال.

وهذا الكلام لا ينافي ان يحتمل الانسان أو يقطع ان بعض علومه على الاجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطاه والا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لا بد ان تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال

خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصة: ان القطع يستحيل جعل الطريقة له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.

وعليه، فلا يعقل التصرف باسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك^(١).

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فان القطع في كل ذلك طريقتيه ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفياً وإثباتاً. وانما الذي يصح ويمكن ان يقع في الباب هو الفات نظر الخاطيء في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة ان قطعه سيتبدل اما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك. وهذا واضح.

٨- موطن حجية الأمارات

قد أشرنا في مبحث الإجزاء^(٢) إلى ان جعل الطرق والأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، فنقول: ان غرضنا من ذلك القول هو اننا إذ نقول: ان أماره حجة كخبر الواحد - مثلاً - فانما نعني ان تلك الأماره مجعولة حجة مطلقة، أى انها في نفسها حجة مع قطع النظر

١- المقصد الثاني، ص ١٦٣

٢- المقصد الثاني، ص ١٩٣، س ١٨

عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمانة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه ان يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمانة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول انه حجة حتى في زمان يسع المكلف ان يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف ان يرجع إليه، ولا يجب عليه ان يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجية الأمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الأمانة بل لا معنى لحجيتها حينئذٍ، لاسيما مع مخالفتها للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها. ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم، إذ للسائل - كما سيأتى - ان يسأل: كيف جاز ان تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولا يحسن من الشارع ان يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

ولأجل هذا السؤال المخرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات. وسيأتى بيان هذه الطرق والصحيح منها^(١).

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو ان هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من ان موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد

بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم^(١)، فانه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على ان دليل الانسداد انما يثبت فيه حجيته مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتى بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولا يبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذٍ نلتجىء إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعينه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع.

٩- الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغى بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١- يراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعى على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضاً «الطريق العلمى» نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

٢- يراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجتيه واعتباره.

فيكون المراد منه الأمانة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أى انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها. ونحن في هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصة فقط، أما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي، فلا تصل التوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد أن انتهينا إلى هنا ينبغي ألا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

١٠- مقدمات دليل الانسداد

ان الدليل المعروف بـ«دليل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أى ظن كان، عدا الظن الثالث فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالتقياس مثلاً. ونحن نذكر باختصار هذه المقدمات:

١- المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر ائمتنا عليهم السلام. وقد علمت ان أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه فانهار هذا الدليل من أساسه؛

٢- المقدمة الثانية: انه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

وإهماها وطرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا.

واما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة. وكلا الفرضين ضروريان البطلان؛

٣- المقدمة الثالثة: ان بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فان الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ - تقليد من يرى انفتاح باب العلم؛

ب - الأخذ بالاحتياط في كل مسألة؛

ج - الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة؛

د - الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الاصول العملية؛

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فنتعين الرابعة.

اما الاولى، وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لان المفروض ان المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى 'من يعتقد بخطأه وانه على' جهل. واما الثانية، وهي الأخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

واما الثالثة، وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منضّمة إلى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم. والحاصل، ان وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

٤- المقدمة الرابعة: انه بعد ان أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أى الموهوم. ولا شك في ان الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس. (وهو المطلوب).

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجتيه يرجع إلى الاصول العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلاً.

ولا ضير حينئذٍ بالرجوع إلى الاصول العملية لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوى في الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول.

هذه خلاصة «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١- اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الامامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أى أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلاً - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى انه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً^(١)، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - على ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمته. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لا يتنجز عليه التكليف الواقعي، يعنى لا يعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، والاّ لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، وهو قبيح عقلاً، (وسياتى ان شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك).

١- سياتى في الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالى فى تنجيز الأحكام الواقعية.

وفي قبال هذا القول زعم من يرى ان الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى في هذا الجزء.

وعن الشيخ الانصارى رحمته الله وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمته الله، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك. والدليل على هذا الاشتراك - مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار - واضح، وهو ان نقول:

١- ان الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به إذ لا يجوز ان يكون مختصاً بالجاهل به، وهو واضح؛

٢- وإذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به؛

٣- ولكن تعليق الحكم على العلم به مُحال، لأنه يلزم منه الخلف؛

٤- إذن يتعين ان يكون مشتركاً بين العالم والجاهل.

بيان للزوم الخلف: انه لو كان الحكم معلّقاً به كوجوب الصلاة مثلاً، فانه يلزم - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه الا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وبيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، نقول:

ان تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المُحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال مُحال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد ان يعلم،

يعلم بماذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.
وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة
ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين أن يكون
الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أى بثبوته واقعاً في صورتى العلم والجهل، وأن
كان الجاهل القاصر معذوراً أى أنه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شىء آخر غير نفس
عدم ثبوت الحكم في حقه.

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم
منا في المقصد الأول^(١)، من أن الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات لأنها
من قبيل العدم والملكية، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً.
فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها
بالعلم؟ والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام.

وقد اصر شيخنا النائنى رحمته الله على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله:
انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لابد لإثباته من دليل
آخر سماه «متمم الجعل»، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»،
كاستفادة تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان «متمم للجعل» على أن
يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات
والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك
أيضاً من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التى ادعى
الشيخ الانصارى تواترها، فتكون هى المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:
أن هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات

إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين الاشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والایجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذه السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولا يحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بتمام الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهة بيانية وفي مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، وإن كان واقعه يمكن أن يكون مقيداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذٍ لا يمكن بيانه بنفسه دليلاً الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه بتمام الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدى.

أما لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النظر عن دائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو ببيانين أو بالف بيان، فإن واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتى وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثانٍ بتمام للجعل. ولا نمانع أن نسمى ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذٍ في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والاتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بتمام الجعل، والمفروض أن هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصحون ذلك؟ فنقول:

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد ان نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه في ان نفرض ان يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاءً بما وقع كإعفاء الناس، وان كان الوجوب واقعاً غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه ان بعض الروايات في الباين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: «ان كانت قرئت عليه آية التقصير^(١) وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة»^(٢).

١٢- تصحيح جعل الأمانة

بعد ما ثبت ان جعل الأمانة يشمل فرض افتتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل - تنشأ «شبهة عويصة» في صحة جعل الأمانة قد أشرنا إليها فيما سبق^(٣)، وهي:

انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز ان يأذن الشارع باتباع الأمانة الظنية، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع. والإذن في تفويته قبيح عقلاً، لان الأمانة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فان الإذن باتباع الأمانة في هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع ان الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هي التي الجأت بعض الاصوليين إلى القول بأن الأمانة بمجوعة على نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو «الطريقة» التي

١- آية التقصير: النساء/ ١٠١

٢- وسائل الشيعة، الباب ١٧، ٥٢١/٥

٣- المقصد الثالث، ص ٢٩٨

هى الأصل فى الأمانة على ما سيأتى من شرح ذلك قريباً.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة، لان المفروض ان الأمانة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد ان يفرض - حينئذٍ - فى قيام الأمانة أو فى اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى واجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأمانة حكم ظاهرى بعنوان انه الواقع، اما ان يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن على تقدير الطريقة، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه فى دفع الشبهة: انه بعد ان فرضنا ان القطع قام على ان الأمانة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بد ان يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

١- ان يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى ان العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

٢- ان يكون قد علم بأن فى عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضيقاً على المكلفين ومشقة عليهم، لاسيما بعد ان كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها فى شؤونهم الخاصة وامورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جداً، فانه لانشك فى ان تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة، لاسيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً أن الشارع انما رخص في اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد نفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالأمرة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الإسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فان الشارع في إذنه باتباع الأمرة طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لابد ان يفرض فيه انه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمرة، أي ان الأمرة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لانه بقيام الأمرة يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا ان الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

١٣- الأمرة طريق أو سبب؟

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقة في الأمرة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين، فاختلّفوا في ان الأمرة هل هي حجة مجعولة على نحو الطريقة، أو انها حجة مجعولة على نحو السببية، أي انها طريق أو سبب؟

والمقصود من كونها «طريقاً»: انها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فان إصابته فانه يكون منجزاً بها وهي منجزة له، وان أخطأته فانه حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها «سبباً»: انها تكون سبباً لمحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدّت إليه الأمرة.

والحق انها مأخوذة على نحو «الطريقة».

والسر في ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعنى ان منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على 'نحو الطريقة، فيلتجىء إلى 'فرض السببية.

اما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الأمانة طريقاً محضاً، لان الطريقة هي الأصل فيها.

ومعنى ان الطريقة هي الأصل: ان طبع الأمانة لو خلّيت ونفسها يقتضى ان تكون طريقاً محضاً إلى 'مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه. على 'ان العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلاجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لان يفرض في بناء العقلاء انه على 'نحو السببية، وبناء العقلاء هو الاساس الأول في حجية الأمانة كما سيأتى.

نعم إذا منع مانع عقلى من فرض الأمانة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد ان تخرج على 'خلاف طبعها ونلتجىء إلى 'فرض السببية.

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على 'نحو الطريقة فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على 'سببها أو طريقتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمانة بأن يقال: ان دليل الحجية - لا شك - يدل على 'وجوب اتباع الأمانة. ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد ان يكون في اتباع الأمانة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها وان كانت على 'خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فأتأ نسلم ان الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام ان يكون في نفس اتباع الأمانة مصلحة، بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الأمانة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لأنه - لا شك - ان الغرض من جعل الأمانة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث على 'جعل الأمانة لغرض تنجيذه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمانة طريقاً إلى 'تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي الا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمانة التي قد تخطىء. وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريق المتعلق باتباع الأمانة بما هو أمر طريق مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأمانة مستقلاً عن الأمر الواقعي وانما هو جعل للأمانة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيق في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

١٤- المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الانصارى رحمته الله ^(١) إلى فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء ^(٢) - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في «العدة» والعلامة في «النهاية».

وانما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة المحضة، ووجد أيضاً ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقة المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة وتطبيق العمل على ما أدت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الأمانة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما

١- راجع فرائد الاصول طبع مؤسسة النشر الاسلامي بتحقيق النوراني، ٤٢/١ وعدة الاصول،

يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون ان يحدث في نفس المؤدى - أى في ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأمانة الذى هو نوع من التصويب^(١).

قال ﷺ في رسائله فيما قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداهما من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع»^(٢).

ولا ينبغي ان يتوهم ان القول بالمصلحة السلوكية هى نفس ما ذكرناه في أحد وجهى تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية ان تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاخمة عند الشارع على مصلحة الواقع التى قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما، نقول: ان القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتى بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعنى انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضاً

١ - ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: (الأول) ما ينسب الى الأشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه على طبق ما تؤدى اليه آراء المجتهدين. (الثانى) ما ينسب الى المعتزلة وهو ان تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل. ولكن لرأى المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أذى اليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة. وانما كان هذا تصويماً باطلاً لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة على خلافه.

٢ - فرائد الاصول، ١/٢٥، بتحقيق النوراني: «و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة الرخصة في أحكام الواقع على مؤداهما من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع».

احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم - فانا نلتجىء إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فراراً من الوقوع في التصويب الباطل. واما نحن فإذ ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على ان المصلحة السلوكية إلى الآن لم تتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئاً من الاضطراب والايهام، وكفى ان يقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «الا ان العمل على طبق تلك الأمانة» فتصير العبارة هكذا «الا ان الأمر بالعمل...»^(١) فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به؟ وقيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فان الظاهر ان الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكننا لم نتعلل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا ان نتعلل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تراحم مصلحته، مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة «الأمر»، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولاً، اننا لانفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمانة الا

١- في رسائله: «الثالث: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الأمانة»، ٣٤/١.

عنواناً للفعل الذى تؤدى إليه الأمانة بأى معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمانة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر، وهو الفعل القصدى من النفس، فإن له وجوداً آخر غير وجود الفعل لأنه فعلى قلبى جوائى لا وجود له الا وجوداً قصدياً. ولكنه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبى انما يصح ان يفرض وجوبه فى خصوص الامور العبادية. ولا معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الأمانة.

ثانياً، على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً فان قيام المصلحة بشىء انما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشىء آخر غيره وجوداً وان كانا متلازمين فى الوجود. فهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبى فانه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض ان له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة.

واما اضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهى بعيدة جداً عن مراده وعباراته الاخرى.

١٥- الحجية أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

من الامور التى وقعت موضع البحث أيضاً عن المتأخرين مسألة ان الحجية هل هى من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو انها من الانتزاعيات التى تنتزع من المجعولات؟

وهذا النزاع فى الحجية فرع - فى الحقيقة - عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع فى خصوص الحجية - على الأقل - لم أجد له ثمرة عملية فى الاصول.

على ان هذا النزاع فى أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتى الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، فى بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفى البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي ان نقول على سبيل الاختصار:

ان الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسألة ان المراد من الأمر الانتزاعى هو المجعل ثانياً وبالعرض فى مقابل المجعل أولاً وبالذات. بمعنى ان الایجاد والمجعل الاعتبارى ينسب أولاً وبالذات إلى شىء هو المجعل حقيقة ثم ينسب المجعل ثانياً وبالعرض إلى شىء آخر. فالمجعل الأول هو الأمر الاعتبارى والثانى هو الأمر الانتزاعى.

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثانى بالعرض، لا انه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شىء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال فى الملكية - مثلاً - التى هى من جملة موارد النزاع ان المجعل أولاً وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشىء المملوك، فينتزع منها انه مالك، أى ان المجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض ويقال لها: انها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، اما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هى المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا ارید من الانتزاعى هذا المعنى - فالحق ان الحجية أمر اعتبارى، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: ان حقيقة المجعل هو الایجاد. والایجاد على نحوين:

١- ما يراد منه ايجاد الشىء حقيقة فى الخارج. ويسمى: المجعل التكوينى، أو

الخلق؛

٢- ما يراد منه ايجاد الشىء اعتباراً وتنزيراً، وذلك بتنزيله منزلة الشىء

الخارجى الواقعى من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى: المجعل الاعتبارى، أو التنزيلي.

وليس له واقع الا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً.

مثلاً حينما يقال: «زيد اسد»، فان الاسد مطابقة الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكوينى. ولكن العرف يعتبرون الشجاع اسداً. فزيد اسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقيقى.

ومن هذا المثال يظهر كيف ان الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الأمر حينما يريد من شخص ان يفعل فعلاً ما فبدلاً ان يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الانشاء للأمر دفعاً وتحريكاً اعتبارياً تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجى باليد مثلاً. وكذلك النهى زجر اعتبارى تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجى باليد مثلاً.

وكذلك يقال فى حجية الأمانة المجعولة، فان القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمانة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً وطريقاً تنزيلياً.

ومتى صح وأمكن ان تكون الحجة هى المعبرة أولاً وبالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتى تكون أمراً انتزاعياً، الا ان يريدوا من الانتزاع معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأمانة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام عليه السلام «صدق العادل» الذى يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعى صحيح ولا مانع من ان يقال للحجية انها أمر انتزاعى بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذى شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأى معنى للانتزاعى لا موجب لها، لاسيما ان لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمانة من الإمارات فى جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. والآن نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.

الباب الاول

الكتاب العزيز

□ تمهيد:

ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد ﷺ، والموجود بأيدي الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (١).

فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. واما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فاليه ينتهى ومن منعه يستقى. ولكن الذى يجب ان يعلم انه قطعى الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. واما من ناحية الدلالة فليس قطعى كله، لان فيه متشابهها ومحكما.

ثم «المحكم»: منه ما هو نص، أى قطعى الدلالة؛

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجته على القول بحجية الظواهر؛

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهرة خاصة، وان كانت الظواهر حجة؛

ثم ان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقاً ومقيداً، ومجملأً ومبيناً.

وكل ذلك لا يجعله قطعى الدلالة فى كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجته. وأهم ما

يجب البحث عنه من ناحية اصولية فى امور ثلاثة:

١- في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك؛

٢- في جواز تخصيصه وتقييده بحجة اخرى كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدم البحث عنه^(١)؛

٣- في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي الا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

□ حقيقة النسخ:

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها. والمراد من «الثبوت في الشريعة»: الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرفع الحكم - الثابت بظهور العموم أو الإطلاق - بالدليل المخصص أو المقيد لا يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوه، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم الا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتى مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: «من الأحكام ونحوها»، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجمل التشريعي بما هو شارع. وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار ان القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام

في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن باختصار نقول: ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وان كان في قرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢) ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وانما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

□ إمكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

١- قيل: ان المرفوع في النسخ اما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلا بد ان يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء امد الحكم.

والجواب: انا نختار الشق الأول: وهو ان المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلاً، بل هو من باب إعدام الوجود وليس إعدام الوجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقة فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجوداً، ولا يتوقف على ثبوته خارجاً تحقيقاً، فإذا انشأ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضاً، ولا يرتفع الا برفعه تشريعاً. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢- وقيل: ان ما أثبتته الله من الأحكام لا بد ان يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. وما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، والا لزم انقلاب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وهو محال.

وحينئذٍ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبیح، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبیح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولا يبعد في ان يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. وان كان لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبیح اللذين نقول فيها انه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلى ان الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبیح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبیح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك.

وإذا كان الأمر كذلك فن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ.

فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣- وقيل: إذا كان النسخ - كما قلتم - لأجل انتهاء امد المصلحة، فينتهي امد الحكم بانتهائها، فانه - والحال هذه - اما ان يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الأمر واما ان يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع مؤقتاً وان انشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً وكاشفاً عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع والله عالم

بانتهاه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت، أى مقيد انشاءً بالوقت؛ بل هو قد انشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقة، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمراً، غير ان الشارع لما علم بإنتهاء امد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير ان يخلق الله الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك ان يخلقه مؤقتاً على وجه يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وان علم به من الأول ان امده ينتهى.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فانه فى «التخصيص» يكون الحكم من أول الأمر انشئ مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتى الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لا انه مزيل ورافع لما هو ثابت فى الواقع. واما فى «النسخ» فانه لما انشئ الحكم مطلقاً فقتضاه ان يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...﴾^(١)، لا ان الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ فى الواقع الحكم الموقت، ثم يأتى الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون ان يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق.

يعنى ان الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التى تقتضى بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤- وقيل: ان كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله^(٢) فان هذا يختص

١- الرد ٣٩/

٢- ان قدم الكلام فى الله يرتبط بمسألة الكلام النفسى وان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى فى أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكل اثباته الى الفلسفة وعلم الكلام.

بنسخ التلاوة فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَأْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...﴾^(١)، فهو اما ان يدل على ان كلامه تعالى غير قديم أو ان القديم يمكن رفعه. مضافاً إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

□ وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ:

هذا هو الأمر الذي يهمننا إثباته من ناحية اصولية. ولا شك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي، سواء كان بقرآن أيضاً أو بسنة أو بإجماع. كما انه مما أجمع عليه العلماء أيضاً أن في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخاً. وكل هذا قطعي لا شك فيه.

ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجتماع المتقدم.

واما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لا تهمننا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي:
ان الناسخ ان كان قطعياً أخذنا به واتبعناه، وان كان ظنياً فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعي. ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان «الأصل عدم النسخ» عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لا يذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك الا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

الباب الثاني

السُّنة

□ تمهيد:

السُّنة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي أو فعله أو تقريره». ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي ﷺ باتباع سنته فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي ﷺ سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

اما فقهاء الامامية بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره».

والسر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة انهم ثقة في الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعية، فلا يحكمون الا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الالهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «علمنى رسول الله ﷺ ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب»^(١).

وعليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم «سنة» لا حكاية السنة واما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي ﷺ، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، واما لأجل اقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي. واما إثبات امامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت ان السنة بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلى على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والائمة من آل البيت ثقله الاصغر^(١).

اما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فانه لا بد له في أخذ الأحكام من طريق ان يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى الأحاديث التي تنقل السنة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة، لأنه يتعلق ذلك باثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

١- دلالة فعل المعصوم

لا شك في ان فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - يدل على إباحة الفعل، على الأقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك في ان هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد

ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل مخوفاً بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوها، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة. ولا شبهة في ان هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمنطاط واحد، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الامام في هذه الامور.

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.

وانما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجردده على الوجوب الفعل بالنسبة إلينا. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منها، أي انه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان ان قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^(١) يدل على وجوب التأسي والاقتهاء برسول الله ﷺ في أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وان كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. وقيل: انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلي رحمه الله عن هذا الوهم فاحسن، كما نقل عنه، إذ قال:

«ان الاسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فان كان واجباً تعبدنا بايقاعه واجباً، وان كان مندوباً تعبدنا بايقاعه مندوباً، وان كان مباحاً

تعبدنا باعتقاد إباحته».

وغرضه يُرِيدُ من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما في الفصول - بأن ذلك اسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - أن معنى الاسوة في المباح هو أن نتخير في الفعل والترك أى لانتلزم بالفعل ولا بالترك، إذ الاسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير إلا بالاعتقاد بالإباحة. ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: إن الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلانسلم دلالتها على وجوب التأسي. مضافاً إلى أن الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا أننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل أننا نقول: إنه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضرر بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: أن دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق. وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بالطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فإنها أوهن من أن نذكرها لردّها.

٢- في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فإنه قد وقع كلام للاصوليين في أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحو الإباحة أو لوجوب أو الاستصحاب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أى أنه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه ... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اختص بأحكام لا تتعدى إلى غيره ولا يشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع

زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في انه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وانما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كافي للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع أو انه غير كافي فلا ظهور له أصلاً في كل من النحويين؟

وجوه، بل أقوال. والأقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لاسيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فانا لانرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وانما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر.

٢- دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن

جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الإرشاد والتنبيه ونحو ذلك. فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريراً للفعل، أو إقراراً عليه، أو امضاء له. ما شئت فعبّر. وهذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في أنه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما أنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل. ويلحق بتقرير الفعل، التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله وتصحيحاً وامضاء له. وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣- الخبر المتواتر

ان الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد. والمتواتر: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب. ويقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الاصوليين، وان كان الخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق^(١) فراجع. والذي ينبغي ذكره هنا ان الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فانه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم - ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، والا فلا يكون

الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات.
والسر في ذلك واضح، لان الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً، فان خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الوسائط الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد ان يكون الجماعة الاولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد.
وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحاً إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، والا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

٤- خبر الواحد

ان خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار - قد يفيد علماً وان كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية وإليه تنتهي حجة كل حجة كما تقدم.

واما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته - والخلاف في الحقيقة - عند الامامية بالخصوص - يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجة خبر الواحد وعدم قيامه، والا فن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لان الظن في

نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل ان يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في «العدة»^(١): «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به إذا دل على وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم».

وصرّح بذلك السيد المرتضى في «الموصليات»^(٢) حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه «السرائر»^(٣) فقال: «لابد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى ان قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد، لانها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا ان يكون العمل تابعاً للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذباً».

وأصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لابد ان يكون العمل تابعا له».

وعلى هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد الا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة.

فمنهم من انكر حجيته مطلقاً، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى

والقاضي^(١) وابن زهرة^(٢) والطبرسي وابن إدريس^(٣) وادعوا في ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: «ان الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لاسيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» وهذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين، قال الشيخ الانصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، والا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ...».

واما القائلون بحجية الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى ان الاعتبار من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى ان الاعتبار بعضها والمناط في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الراوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوى ... إلى غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلى، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة ان ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها:

١- القاضي: هو أبو القاسم عبدالعزيز بن تحرير بن عبدالعزيز بن البراج (المتوفى: ٤٨١ هـ. ق) المعروف بالقاضي لكونه قاضياً في طرابلس الشام مدة عشرين أو ثلاثين سنة وكان خليفة الشيخ الطوسي في البلاد الشامية.

٢- ابن زهرة: هو أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بابن زهرة (المتوفى: ٥٨٥ هـ. ق) صاحب كتاب «غنية النزوع».

٣- ابن إدريس: هو محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلبي (المتوفى: ٥٩٨ هـ. ق) صاحب كتاب «السرائر».

□ أ - أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

○ تمهيد:

لا يخفى أن من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بانها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وإنما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه. وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور. ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتى، فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن. ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفى باثبات ظهورها في المطلوب:

○ الآية الاولى - آية النبأ

وهى قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيْهِ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ في المطلوب. وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول:

١- «التبين»، ان لهذه المادة معنيين: الأول، بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(٢)، «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(٣). والثانى، بمعنى الظهور عليه، يعنى العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدياً، فنقول: تبينت الشيء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى

المعنى الثانى وهو التصدى للعلم به يتضمن معنى لتثبت فيه والتأنى فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى فى سورة النساء: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّبُوا﴾^(١) ومن أجل هذا قرئ بدل ﴿فَتَيَّبُوا﴾: «فَتَبَّتُوا» ومنه كذلك هذه الآية التى نحن بصددنا ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَّتُوا...﴾ وكذلك قرئ فيها «فتببتوا» فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان^(٢).

٢- ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾، يظهر من كثير من التفاسير ان هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة ﴿فَتَيَّبُوا﴾ مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه فتبينوا صدقة من كذبه»: كما قدروا التحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة ان تكون تعليلاً لكلمة تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية ان تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار ان تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوماً...» ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لاتساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى ارجحه ان مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد العربية ان يكون قوله: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا...﴾ مفعولاً لتبينوا فيكون معناه (فتببتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة).

والظاهر ان قوله تعالى: ﴿فَتَيَّبُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

٣- «الجهالة»، اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: ان تفعل فعلاً بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه بتقابل التضاد واخرى بتقابل النقيض، وان كان الاصح فى التعبير العلمى انه من

تقابل العدم والملكة.

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها فى اصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، والا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عندما يكون عن غضب مثلاً وحماسة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحاً علمياً بعد ذلك. ولكنه ليس هو اياه. وعليه، فيكون معنى «الجهالة» ان تفعل فعلاً بغير حكمة وتعقل وروية الذى لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام:

انها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، والا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فاراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي الا يؤخذ به بلا ترو، وانما يجب فيه ان يتثبتوا ان يصيبوا قوماً بجهالة، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسرف فى ذلك ان المتوقع من الفاسق الا يصدق فى خبره فلا ينبغي ان يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على ان الخبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل فى استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ فى مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به

الناس^(١).

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط ان خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه على سجيته من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعاً لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلانطيل في ذكرها وردّها.

○ الآية الثانية - آية النفر

وهى قوله تعالى فى سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢).

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من البيان:
١- الكلام فى صدر الآية: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾، تمهيداً للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة^(٣) والمراد من النفر بقرينة باقى الآية، النفر إلى الرسول للستفة فى الدين لا النفر إلى الجهاد، وان كانت الآيات التى قبلها واردة فى الجهاد، فان ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينة مع ظهور باقى الآية فى النفر إلى التعلم والتفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً.

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون فى الحقيقة جملة انشائية، واما جملة خبرية يراد بها الإخبار جداً عن عدم وقوعه من الجميع

١- راجع الميزان، ٣١١/١٨، طبع بيروت.

٢- التوبة ١٢٢/

٣- يستفيد بعضهم من الآية، النهى عن نفر الكافة. وهى استفادة بعيدة جداً وليست كلمة «ما» من أدوات النهى. اذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب.

اما لاستحالتة عادة أو لتعذرہ اللزوم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلالحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد، اما انشاء أو إخباراً. ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شيء انشاء أو إخباراً الا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنون في جميع اقطار الاسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - ان يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه ان يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللزوم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ والتفريع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر ان هذه الفقرة (صدر الآية) لها الداخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢- الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد

المتفرع هذا الموقع على صدرها مكان فاء التفرع.

انه تعالى بعد ان بين عدم وجوب النفر على كل واحد تخفيفاً عليهم حرصهم على اتباع طريقة اخرى بدلالة «لولا» التي هي للتحضيض، والطريقة هي ان ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد ان يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه. فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذا تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ﷺ ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - أعنى التعلم - بان ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذٍ تعليم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما أوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من «لولا» التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل ان يحذروا من العقاب، مضافاً إلى ان أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفاً.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد ان نستفيد من ذلك ان نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد ان نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل: ان رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة وان لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، والا كان هذا

التعبير الذى شرعه الله لغواً وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذى من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغى ان تفهم الآية الكريمة فى الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغى الا يخفى عليكم انه لا يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفى ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل فى استفادة الوجوب.

كما ان الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عنه إنذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم يبقى شىء، وهو ان الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فاكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذٍ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الإثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة فى الآية على انه يجب فى الطائفة ان يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضاً. يعنى ان العموم فيها افرادى لا مجموعى.

تنبيه: ان هذه الآية الكريمة تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائنى رحمته كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه فى العصور المتأخرة، وان كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم ان تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى اعمال النظر والدقة، الا ان التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجاً الا إلى إثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه

باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما ان العارف بالأحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون افعال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

وبمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة - أيضاً - تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً كفائياً، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضاً بالملازمة التي سبق ذكرها، على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

○ الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان

وهي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...﴾ (١).

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البيّنات والهدى وجب ان يقبل قول من يظهر البيّنات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحداً لا يوجب قوله العلم، والا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً.

والحاصل: ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، والا لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه ان يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لا بد ان يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ولكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب

قبوله على الآخرين والا كان وجوب التعليم والإظهار لغواً، واما هذه الآية فهي
واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبين للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا
يَنْتَهِ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ لا إظهار ما هو خفي على الآخرين.

والغرض: ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم
أظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب
القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. وبهذا يظهر الفرق بين هذه
الآية وآية النفر.

وينسق على هذه الآية باقى الآيات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها على
المطلوب فلانطيل بذكرها.

□ ب - دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر
الواحد فانه دور ظاهر، بل لابد ان تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة
الصدور من المعصومين، اما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك في انه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا
المضمون، وانما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة
مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة،
فان المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة
لا ينبغي ان يعترى فيها الريب للمصنف^(١).

وقد ذكر الشيخ الانصارى رحمته الله نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام
بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان
هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب ان يرجع إلى

١- ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وانما اقصى ما اعترف به «انها
متواترة اجمالاً» وغرضه من التواتر الاجمالى هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً. وتسمية
ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

الوسائل (كتاب القضاء)^(١) وإلى رسائل الشيخ^(٢) في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

الطائفة الأول - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجح كالأعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند تساوى. وسيأتى ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجح المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

الطائفة الثانية - ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد اصحاب الائمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلى زُرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا المجلس»^(٣) يشير بذلك إلى زُرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: «ربما احتاج ولست القاك في كل وقت، أفيونس ابن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم»^(٤).

قال الشيخ الأعظم عليه السلام: «والظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه»^(٥). إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة - ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم»^(٦)... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة - ما دل على الترغيب في الرواية والحثّ عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على امتى أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^(٧) الذى لأجله صنف كثير من العلماء

١- وسائل الشيعة، باب ١١، ٩٨/١١١ - ٢- فرائد الاصول، ص ٨٤

٣- بحار الأنوار، ٢/٢٤٦ - ٤- بحار الأنوار، ٢/٢٥٦ - وسائل الشيعة، ١٨/١٠٧

٥- فرائد الاصول، ص ٨٥ - ٦- بحار الأنوار، ٢/٩٠ - ٧- ميزان الحكمة، ٢/٢٩٠

الأربعينيات^(١)، ومثل قوله عليه السلام للراوى: «اكتب وبُثَّ علمك في بني عمك فانه يأتى زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم»^(٢) إلى غير ذلك من الأحاديث.

الطائفة الخامسة - ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله هذه الطوائف من الأخبار - وهو على حق فيما قال - «إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وان لم يفد القطع، وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمة وهى أيضاً منصرف إطلاق غيرها»^(٣).

وأضاف: «واما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفى كثير منها التصريح بخلافه».

□ ج - دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً بالإجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً فى نقله وان لم يفد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسى عليه السلام فى كتابه العدة^(٤) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى وحكى عليه الإجماع ان يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبى أو عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديداً فى نقله. وتبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين ابن طاوس، والعلامة الحلى فى النهاية، والمحدث المجلسى فى بعض

رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

وفي مقابل ذلك حكى جماعة اخرى إجماع الامامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى رحمته الله، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «ان الخبر لا يوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان رحمته الله تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الامامية، مع انها متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الخبران العالمان بمذهب الامامية، وليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبيت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع وقيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد، خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتنفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسنتها الشيخ الانصارى منها الأول ثم الثاني. ولكنه يرى ان الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه^(١) وأكد عليه أكثر

١- ذكر المحقق الآشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نص عبارته.

من مرة، فقال: «ويمكن الجمع بينها بوجه أحسن، وهو ان مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الأخبار هذا المعنى، لا اليقين الذي لايقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة^(١) احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالرأوى أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وكونها إليهما».

ثم قال: «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الانصارى في توجيه كلام هذين العلمين، ولكنى لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة»^(٢).

واصرح منه^(٣) قوله بعد ذلك: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لانها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذباً وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل

١- غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل. ٢- السرائر، ٤٦/١.

٣- انما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق في نفسه ظنياً. وهذا الاحتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية.

باخبار الآحاد إلى انه اقدام على ما لا تأمن من كونه فساداً أو غير صلاح»^(١). هذا، ويحتمل احتمالاً بعيداً ان السيد لم يرد من التجويز - الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجمع مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر، وانما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقة المحقة لا غيرهما. واما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في «العدة». والظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيراً ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب اصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره ان يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن إدريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الانصارى.

وعلى كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطيع، فان دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وان لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم

بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالأمور المعلومة، عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبه وملتبس ومحمل - ويقصد بالمشتبه المحمل، وجه عملهم بأخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد».

ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح أن المعلوم من طريقة الشيعة الإمامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالأخير - عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: «أنه لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة»^(١). وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على أنه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة. ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل: منها، ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فانه من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. ومنها دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، والمت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السيد: «والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب».

وأضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

□ د - دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمثون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعدد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فان بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك

والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

الا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من اصحاب النبي ﷺ أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلى خبره عن رأى المجتهد في المسائل التى تخصها كالحيض مثلاً؟

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم - فلا بد ان نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس مادام انه لم يثبت لنا ان له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لإداعه ويثبت للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقى البشر.

وهذا الدليل قطعى لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

- ١- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به؛
- ٢- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائنى رحمته الله كما في تقريرات تلميذه الكاظمى رحمته الله: «واما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم»^(١).

وأقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع

منه عنها.

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراه العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١) بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

وذلك بأن يقال - حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية قال: «ان لسان النهي عن اتباع الظن وانه «لا يغني من الحق شيئاً» ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته»^(٢).

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا التائيني رحمته على ما في تقارير الكاظمي رحمته قال: «ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة

في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلا تصلح ان تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص»^(١).

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلانظيل بذكر الدور الذي اشكلوا به في المقام والجواب عنه. وان شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الاصول.

الباب الثالث

الإجماع

□ تمهيد:

الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص. وهو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعى. أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق امة محمد ﷺ على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها - على ما يظهر - ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعى. ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعى، وانما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد. وعلى كل حال، فان هذا «الإجماع» بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعى، في مقابل الكتاب والسنة.

اما الامامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعى، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجارة للنهج الدراسى فى اصول الفقه عند السنيين، أى انهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً فى مقابل الكتاب والسنة، بل انما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أى عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة فى الحقيقة هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الامامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وان سمي إجماعاً بالاصطلاح. وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي ان نجليها ونلتمس الحق فيها، فان لها كل الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجيته.

ولأجل ان نتوصل إلى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنتلمس الجواب عليها:

أولاً - من اين انبثق للاصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي: في مقابل الكتاب والسنة.

ثانياً - هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الامة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد باقوالهم؟

○ اما السؤال الأول:

فان الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه ان إجماع الناس جميعاً على شيء أو إجماع امة من الامم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله. فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشيء الذي يجب الا يفوتنا التنبيه عليه في الباب انا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسأقي: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع، يستكشف به الحكم الشرعي، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع. وهو من باب التحسين والتفقيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الإجماع.

اما إجماع الناس - الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعى، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهة أو نحو ذلك. وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركونهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فإذا حكموا بشيء باحد هذه الدوافع لا يجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق ان هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو ان إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأى دافع كان، هو حجة ودليل، لوجب ان يكون إجماع الامم الاخرى غير المسلمة أيضاً حجةً ودليلاً. ولا يقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع.

إذن! كيف اتخذ الاصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقرى إلى أول إجماع اتخذ دليلاً فى تاريخ المسلمين. انه الإجماع المدعى على 'بيعة أبى بكر خليفة للمسلمين'. فانه إذا وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآنى والسنة النبوية - اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

أولاً - ان المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته؛

وثانياً - ان الامامة من الفروع لا من الاصول^(١)؛

وثالثاً - ان الإجماع حجة فى مقابل الكتاب والسنة، أى انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً فى جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلوكوا لإثبات حجيته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعى الا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدى إلى إثبات الشئ بنفسه، وهو دور باطل.

اما مسلك الكتاب، فأيات استدلو بها لاتنهض دليلاً على مقصودهم

وأولها بالذكر آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١). فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه^(٢).

ويكفي في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها إذ قال^(٣): «الظاهر ان المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانتقاد له فيما يأمر وينهى».

ثم قال: «وهذا هو الظاهر إلى الفهم» وهو كذلك كما استظهره، اما الآيات الاخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلانطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

واما مسلك السنة فهي أحاديث رويها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع امتي على الخطأ)، وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منه عصمة الامة الاسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

وهذه الأحاديث^(٤) - على تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامة كل الامة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الامة، بينما ان مقصودهم من الإجماع، إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد عصر من العصور، بل

١- النساء / ١١٥

٢- راجع الاصول العامة لفقه المقارن محمد تقي حكيم، ص ٢٥٣ - ٣٠٠.

٣- المستصفى، ١/ ١١١

٤- راجع اصول الفقه للخضري بکّر، ص ٢٧٩ والاصول العامة للحكيم، ص ٢٦١.

خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة ويطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

فاني لنا ان نحصل على إجماع جميع الامة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

واما مسلك العقل، الذي عبر بعضهم بالطريق المعنوى - فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهى إلى حدة التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه:

بأن إجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجة لأنه قطع بالسنة، ولا كلام لأحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

واما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فان قطع الجمعين مهما كانوا لثن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل ان يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أى دافع من الدوافع الاخرى التى أشرنا إليها سابقاً. ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق^(١).

ولا عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأى، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلى أو المعنوى لو تم، فأى شىء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقى الناس وسائر الامم، الا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى وهى العصمة من الخطأ. فإذن - على التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذى يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلى المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثانى وليس هو مسلكاً مستقلاً عنها.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الإجماع من أصله من جهة انه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدراً للتشريع الاسلامى مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. وانما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذٍ كالخبر المتواتر الذى تثبت به السنة. وسيأتى البحث عن ذلك.

○ واما السؤال الثانى:

فالذى يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو إجماع الامة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فتى ما شذ واحد منهم أى كان فلا يتحقق الإجماع الذى قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كان واحداً لا يحصل القطع بحجية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبت لجميع الامة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجية الإجماع - وهو إثبات شرعية بيعة أبى بكر - لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة على عليه السلام وجماعة كبيرة من بنى هاشم وباقى المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقى منهم من لم يبيع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت

الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه - ان الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد. وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. وقال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود^(١) وشيعته. إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

وكل هذه الأقوال تحكمت لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجة الإجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، والافتك المسالك الثلاثة - ان سلمت - لاتدل على أكثر من حجية إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلا تخصص. نعم، التخصص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الإجماع عند الامامية

ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، وانما اقصى ما يثبت عندنا

١- هر أبوسفيان دأود بن على بن خلف الاصبهاني المعروف بالظاهري و امام اصحاب الظاهر كان مولده بالكوفة سنة ٢٠٢ هـ. ق و توفي ٢٧٠ هـ. ق (راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ٢٧/٢ و ٢٨ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد).

من اتفاق الامة انه يكشف عن رأى من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

وعلى هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعى رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الأمر ان هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم، أى انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. اما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص له، لأنه لا يثبت به - فى أى حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبى، نظير الدليل العقلى. يعنى انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعى الذى هو كالب بالنسبة إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له.

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبياً أو لفظياً، على ما ذكره الشيخ الانصارى كما تقدم^(١) لذهابه إلى جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً.

وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق فى «المعتبر»^(٢)، بعد ان اناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل فى إثنين كان قولهما

حجة».

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها فاجماعها حجة».

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. لكن سيأتى انه على بعض المسالك في الإجماع لابد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعى. ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة ان يصح تسميتها بالإجماع، ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم: كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصة التى نريد ان ننص عليها وتعنيها من البحث: ان الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجية مثله.

اما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ اسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتى عشرة طريقاً. ونحن نكتفى بذكر الطرق المعروفة وهى ثلاث بل أربع:

١- طريقة الحس، وبها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولى، وتسمى «الطريقة التضمنية». وهى الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التى اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

وحاصلها: ان يعلم بدخول الامام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة انما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه وتتبع

أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالاً متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الامام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديهم النقل عن أهل البلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالباً الا لمن كان موجوداً في عصر الامام. اما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لاسيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لا يضر في حجية الإجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

٢- طريقة قاعدة اللطف، وهي أن يستكشف عقلاً رأى المعصوم من إتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة، اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضى أيضاً أن يُظهر الإمام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

ولازم هذه الطريقة عدم^(١) قدح المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أو مجهولة مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه. ولازم هذه الطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنة قطعية

على خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

٣- طريقة الحدس، وهي ان يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الامامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يدأبيد، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستنداً إلى رأي امامهم لا كمن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعاً للاهواء أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب فانه لانشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

والذى يظهر انه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين. ولازمها ان الاتفاق ينبغى ان يقع في جميع العصور من عصر الائمة إلى العصر الذى نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدم في حصول القطع، بل يقدم فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤- طريقة التقرير، وهي ان يتحقق الإجماع بمراى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم، فان اتفاق الفقهاء على حكم - والحال هذه - يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلاً على ان ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

وهذه الطريقة لا تتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. ومع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمراى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته. ولكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الامام ولو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعى والحال هذه؟ وسأبقى ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الامام من الإجماع وقد يحصل للانسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون

البعض، أى لا يجب فى كل إجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره فى الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية»، أى الإجماع الدخولى، والشيخ الطوسى يرى انحصاره فى الطريقة الثانية لأقوال «طريقة قاعدة اللطف».

وعلى كل حال، فان الإجماع انما يكون حجة إذا كشف كشفًا قطعيًا عن قول المعصوم من أى سبب كان وعلى أية طريقة حصل. فليس من الضرورى ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لاتبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التى نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. وتفصيل ذلك ان نقول (ببرهان السبر والتقسيم):

ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذى اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

- لا يصح الفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادة فى حقهم. ولو جاز ذلك فى حقهم فلا تبق قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق.

- فيتعين الفرض الثانى، وهو ان يكون لهم مدرك، خفى علينا وظهر لهم. ومدارك الأحكام منحصرة عند الامامية فى أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ولا يصح ان يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

اما الكتاب، فانما لا يصح ان يكون مدركهم فلاجل ان القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض انهم فهموا من آية شيئاً خفى علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا يكون موجباً للقطع بالحكم الواقعى وموجباً لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الإجماع.

واما الإجماع، فواضح انه لا يصح ان يكون مدركا لهم، لان هذا الإجماع الذى صار مدركا للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه. فلا بد ان

ينتهى إلى غيره من المدارك الاخرى.

واما الدليل العقلي، فواضح، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعى كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، والا فلا يصح التوصل بها إلى الحكم الشرعى. فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرك لهم.

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في «السنة».

والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١- ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلاً عن القطع، وان احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للامام.

بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أى انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريباً جداً. بل هي مظنونة. على انه لا مجال - بالنسبة إلينا - لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونوه هي الأحاديث التى ذكروها في اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمائة.

٢- ان يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً؛

اما من جهة السند، فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فن لا يرى حجيتها لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع؟

واما من جهة الدلالة، فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - أو فرض انه حجة من جهة السند - ليس نصاً في الحكم. ولا ينفع ان يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم

ليس حجة على غيرهم. الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي. فلعل الخبر الذي كان مدركاً لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولى وهو بالنسبة إلينا غير عملى.

واما القول بأن قاعدة اللطف تقتضى ان يكون الامام موافقاً لرأى المجمعين وان استند المجمعون إلى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة فى المقام وفاقاً لما ذهب إليه الشيخ الانصارى وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى واتباعه عليها، لان السبب الذى يدعو إلى اختفاء الامام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تقويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لاسيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك إخلال الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للامام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك ان يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضى هذه القاعدة ان يظهر الامام الحق حتى فى صورة الخلاف، لاسيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا ان كثيراً من الناس لا محالة واقعون فى مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الأحكام ليقطع الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع فى مخالفة الواقع.

وإذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

واما مسلك الحدس، فان عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول

القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس، مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

ان الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم إلى قسمين:

١- الإجماع المحصل، والمقصود به: الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

٢- الإجماع المنقول، والمقصود به: الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وانما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط. ثم النقل تارة، يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

واخرى، يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الاصوليين. فالمراد منه هذا الاخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

ولكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولى، وهو الإجماع الذي يعلم الا فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. وينبغي ان يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل.

غير ان الإجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله، لاسيما في العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للإجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى

ذلك.

وعليه، فوضع الخلاف منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى، وهو كما قلنا على أقوال:

١- انه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد؛

٢- انه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه

حجة؛

٣- التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة الذى يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الانصارى الأعظم.

وسر الخلاف في المسألة يكمن في ان أدلة خبر الواحد من جهة انها تدل على وجوب التعبد بالخبر لاتشمل كل خبر عن أى شىء كان، بل مختصة بالخبر المحاكى عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى، ليصح ان يتعبدنا الشارع به. والا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم ان الإجماع المنقول - غير الإجماع الدخولى - انما المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسهم بما هى أقوال علماء ليست حكماً شرعياً ولا ذات أثر شرعى.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا يصح ان يكون مشمولاً لأدلة خبر الواحد. وانما يصح ان يكون مشمولاً لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

ان ثبت لدينا: انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أى نحو كان من الكشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلى انه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل

بالمعنى - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجة مطلقاً، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

واما ان ثبت لدينا: ان المناط فى صحة التعبد بالخبر ان يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس، أى يجب ان يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لا تشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وان كان قاطعاً بالحكم مع ان فتواه فى الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً.

واما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم الاخبار عن حس بلافرق - فان التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسألة، بقى علينا ان نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، فنقول:

أولاً - ان أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، اقصى دلائلها انها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لا تدل على تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، اما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذى هو المنقول، والاعتقاد فى نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعى. اما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شئ آخر أجنبى عنه، لان واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق الخبر عن اعتقاده فى ان هذا هو

اعتقاده واقعاً لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا نقول: انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبنى على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، إذ لم يكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول. اما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان البناء على واقعية اعتقاده تصديقاً له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل ان أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحده. وليس هناك أصل عقلائي يقول: ان الأصل في الانسان أو الثقة خاصة ان يكون مصيباً في رأيه وحده واعتقاده.

ثانياً - بعد ان ثبت ان أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحده، فنقول: لو ان ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك - فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق انه ينبغي ان يكون مشمولاً لها، لان الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به الا من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأى المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لاسيما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى ان الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من

ناحية المدلول الالتزامى وهو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لها، لان الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقة ولكن لا تلازم بينهما فى الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فىكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره ورأيه.

ولعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم رحمته فى تفصيله الذى أشرنا إليه سابقاً.

الباب الرابع

الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أى لتعيين القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى وبيان ما هو الدليل العقلى الذى يكون حجة.

وقد حصرناها هناك فى قسمين رئيسين؛ الأول: حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، والثانى: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلى، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لابد من الكرة بأسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية فى الأربعة المعروفة التى رابعها (الدليل العقلى)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة، القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلى ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين فى الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس فى موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم فى عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فانه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلى، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره؛ أو فسر به بما لا يصلح ان

يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نصّ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ. ق) في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراچكي^(١)، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وانما ذكر ان اصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الائمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى ما في هذه الاصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل إلى المعرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار». وهذا التصريح كما ترى أجنى عما نحن في صدد.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. ق) في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن ان يشرحه أو يفرد له بحثاً. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه انه بعد ان قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه، تحريره. وذكر أيضاً ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك. وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨ هـ. ق)، فقال في السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة - يعنى الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عنه المحققين التمسك بدليل العقل فيها»^(٢). ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلي (المتوفى ٦٧٦ هـ. ق)، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر»^(٣) بما ملخصه:

واما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه

١- راجع تأليفه كنزالفوائد، ص ١٨٦، المطبوع على الحجر في ايران سنة ١٣٢٢ هـ. ق.

٢- السرائر، ١/٤٦، طبع مؤسسة الاسلامى

٣- المعبر في شرح المختصر، ص ٦

ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في أمثلته.

ويزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦ هـ. ق) في مقدمة كتابه «الذكرى»، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية؛ وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا اشارت عابرة في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول، يظهر انه لم تتجلّ فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر انه حتى مثل المحقق القمي (المتوفى سنة ١٢٣١ هـ. ق) نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فادخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»^(١).

وأحسن من رأيتُه قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقى الاصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيما ذكره بعض

الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كل حال، فإن إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي. ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهد بالعقول؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نص عبارته: «المقام الثالث في دليل العقلي. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصروه على الثاني. وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية»^(١). ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما ان حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة لا بد الا يعتبر حجة الا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح ان يكون

شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.
ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً، وقد وقع خلط وخطب عظيمان
في فهم هذا الأمر. ولأجل ان ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لابد لنا من
توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:
١- انه قد تقدم^(١)، ان العقل ينقسم إلى عقل نظري وعقل عملي. وهذا
التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من «العقل النظري»: إدراك ما ينبغي ان يعلم، أى إدراك الامور التي
لها واقع،

والمراد من «العقل العملي»: إدراك ما ينبغي ان يعمل، أى حكمه بأن هذا
الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

٢- انه ما المراد من العقل الذى نقول انه حجة من هذين القسمين؟
ان كان المراد «العقل النظري» فلا يمكن ان يستقل بادراك الأحكام الشرعية
ابتداءً، أى لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه
كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها
الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان
أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تناها المشاهدة بالبصر ونحوه من
الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضاً مما تناها التجربة والحدس. وإذا كانت
كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن
سائر المجموعات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق
السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها اسرار أحكام
الله وملاكاتهما التي انيطت بها الأحكام عنده^(٢) والظن لا يغنى عن الحق شيئاً.

١- المقصد الثاني، ص ١٧٠

٢- راجع ما تقدم فى المقصد الثاني، ص ١٨٤.

وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام وملاكاتهما. ولعل بعض منكرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكن حان^(١) التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم، فهو أجنبي عما نحن بصدد من كون الدليل العقلى حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

اننا نقصد من الدليل العقلى، حكم العقل النظرى بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعى آخر، كحكمه بالملازمة فى مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكيم المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء فى الآراء المحودة.

فان هذه الملازمات وأمثالها امور حقيقية واقعية يدركها العقل النظرى بالبدهاة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التى قياساتها معها، أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فانه لا بد ان يقطع بثبوت اللازم وهو - أى اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهى عنه، بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه^(٢).

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هى كبريات القضايا العقلية التى يضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والاتفات إلى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات.

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هى مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين

وغيرهم، وان أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث. وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظرى وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التى وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلاً: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفى إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

٣- هذا كله إذا اريد من العقل، «العقل النظرى».

واما لو اريد به «العقل العملى»، فكذلك لا يمكن ان يستقل فى إدراك ان هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا ينبغى، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظرى، باعتبار ان كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى من الامور الواقعية التى تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملى، وانما كل ما للعقل العملى من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر، يعنى ان العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل، لا حاكياً عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيب، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملى وحكم الشارع وقد لا يحكم. ولا يحكم بالملازمة الا فى خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى الآراء المحمودة والتى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظرى بالملازمة، يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التى هى من الآراء المحمودة التى يدركها العقل العملى إلى المقدمة التى تتضمن الحكم بالملازمة التى يدركها العقل النظرى يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقاً: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهى مسألة التحسين والتقييح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملى الا فيها، أى ان العقل النظرى لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة^(١).

وجه حجية العقل

٤- إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظرى يقطع باللازم، أعنى حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة نشرح في بيان وجه حجية العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى ان الدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهى إليه حجة كل حجة، لأنه هو حجة بذاته^(٢). ولا يعقل سلخ الحجية عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الآ ما عبده الرّحمن؟ وهل يُعبَد الديانُ الآ به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعنى ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثانى مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فاثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفيها بعضاً آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد. اما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأى معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع.

١- راجع البحث الرابع فى اسباب حكم العقل العملى، الجزء الثانى، ص ١٧١ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالآراء المحموده.

٢- راجع المقصد الثالث، ص ٢٩٣.

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا النزاع^(١)، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

الاولى - في إمكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه^(٢)، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

الثانية - بعد فرض إمكان نفي الشارع عن حجية القطع، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لا يتجزأ ولا يجوز الأخذ به الا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من هذا الجزء فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك^(٣).

واما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول»^(٤).

٢ - المقصد الثالث، ص ٢٩٣

١ - المقصد الثاني، ص ١٦٣

٣ - المقصد الثالث، ص ٣٠٢

٤ - راجع كتاب «العقل» من اصول الكافي وهو أول كتبه، ١٦/١ طبع دارالكتب الاسلامية.

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لانها واردة في هذا المقام، أى ان الأحكام ومدارك الأحكام لاتصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقاً. ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته وهى دعوى ان للعقل ان يدرك الأحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأى. وقد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى ولا العقل العملى، لان هذه امور لاتصاب الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لانها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. كما انها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التى تثبت على العقل وتنص على انه حجة الله الباطنة، لانها تثبت على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة - بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شئ آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعى، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلى الذى اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكرى حجية العقل، وهو توجيه

يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن ان تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

١- دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تنفيذها في المقصد الثاني^(١)، فلانعيد؛

٢- الدعوى التي أشرنا إليها هناك في المقصد الثاني^(٢) وتوضيحها:

ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحساق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولايكفى الأول. ولو فرض انا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فان ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه إدركه كل أحد فان ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل الا عند الفذ من الناس. وعلى أى تقدير فرض، فلايستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

وإذا كان نفس إدراك المحسن والقيح غير كافٍ في الدعوة - والمفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم - فلانستطيع ان نحكم بأن الشارع له أمر ونهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه. لاحتمال الا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذٍ. و«إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، لان المدار على القطع في المقام.

والجواب: انه قد أشرنا في الحاشية^(٣) إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لانهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود منه المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذى يحكم به

العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع، ثوابه وذمه، عقابه». وأرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب وليست مجازاته بالشر الا العقاب. واما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: انه لما كان المفروض ان المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلى ان الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها ان تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هى أوامر تأكيدية (أى إرشادية).

واما ان هذا الإدراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لا يضر في مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعياً انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر فى حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعياً، يعنى ليس المجعول فى الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر فى كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

الباب الخامس

حجية الظواهر

□ تمهيدات:

١- تقدم في الجزء الأول^(١): ان الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس. وقلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية «أصالة الظهور»، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢- ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متمات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون ان تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

٣- تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتى بيان هذا الدليل.

٤- ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

الاولى - في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير

ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهى فى الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية - فى ان اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فى ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التى إذا ضمناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥- ان المرحلة الاولى - وهى تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة فى موردين:

الأول - فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة إفعال للجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم. إلى غير ذلك.

الثانى - فى قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة اما فى مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، واما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغى ان نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين فى مباحث مفيدة فى الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك فى الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة:

منها: ان يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه من

ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشئ والطلب^(١)، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبها. ومنها: ان يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز كالتيبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات^(٢).

ومنها: ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. وسيأتى بيان قيمة أقوالهم. وهناك اصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق انه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم^(٣).

وهى مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

اما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته في اصول التي تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

حجية قول اللغوى

ان أقوال اللغويين لا عبرة بكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعانى التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعانى الحقيقة من المجازية الانادرا، عدا الزمخشري في كتابه «أساس اللغة»، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير ان ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، والا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قوهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:

أولاً - قيل: الدليل الإجماع.

وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد وان كان اللغوى واحداً.

أقول: وانى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملى المدعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فانى لنا من إثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لا يرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أى رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

ثانياً - قيل: الدليل بناء العقلاء.

لان من سيرة العقلاء وبنائهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التى يحتاج في معرفتها إلى خبرة واعمال الرأى والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوى محدود من أهل الخبرة في فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: ان بناء العقلاء انما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة:

ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

١- الا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فانه في هذا الفرض لا بد ان يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبيّنه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى.

ومن هذا الباب، الظواهر وخبر الواحد، فان الأخذ بالظواهر والاعتداد عليها

في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية في ذلك لاسيما في اللغة العربية.

٢- إذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد ان يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى شكه في بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائية في الأخذ بقول اللغوى في خصوص الامور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت رده رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

٣- إذا اتفق الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعى على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية. ثالثاً - قيل: الدليل حكم العقل.

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد ان يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ ان هذا الحكم العقلى من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلى أوجبنا رجوع العامى إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر انا اشرطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة

والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوى، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوى، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوى، ولم أجد الآن ما يقدر به.

الظهور التصورى والتصديقى

قيل: ان الظهور على قسمين: تصورى وتصديقى.

١- الظهور التصورى الذى ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان فى الكلام أو فى خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن.

٢- الظهور التصديقى الذى ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقى يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فإدام متشاعلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقى.

ويستتبع هذا الظهور التصديقى ظهور ثان تصديقى، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم فى نفس الأمر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقى الأول فانه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: ونحن لا نتعلل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هى التى نسميها الدلالة التصديقية. وهى ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن

بمراده. والأول يسمى «النص»، ويختص الثاني باسم «الظهور». ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في المقصد الأول^(١) بيان حقيقة الدلالة، وإن ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وإنما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير بل هي من باب تداعى المعانى، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وإنما كان خطأ. والفرق بعيد بينهما.

وأما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضاً، لأنه لا يكون الظهور ظهوراً إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم أما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شائع عن الأصوليين^(٢). وفي الحقيقة إن غرضهم من ذلك، الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا أنه هناك ظهوران، ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى، الظهور الذاتى وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوى ظهوراً أم لم يسم، فإن موضع الكلام فى حجية الظهور، هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وإن كان كشفاً نوعياً.

وجه حجية الظهور

إن الدليل على حجية الظاهر منحصر فى بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين، على نحو ما تقدم فى الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا أن نقول:

المقدمة الأولى - أنه من المقطوع به الذى لا يعتريه الريب أن أهل المحاورة من

العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على 'ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه ان يأتى بكلام قطعى في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعاً لسيرتهم الاولى - تبانوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى ان يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على 'خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وان لم يكن نصاً في المراد.

المقدمة الثانية - ان من المقطوع به أيضاً ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على 'سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين. هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها.

اما المقدمة الاولى، فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

١- في ان تبانى العقلاء على 'حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلى بالمراد؟

٢- في ان تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

٣- في ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

٤- في ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

واما المقدمة الثانية، فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل

قيل: ان الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، فنقول:

□ أ - اشتراط الظن الفعلى بالوفاق:

قيل: لابد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلى بمراد المتكلم، والا فهو ليس بظاهر. يعنى ان المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلى للمخاطب بالمراد منه، والا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ودالاً عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، وانما اقصى ما يقال انه يستلزم الظن فن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوماً لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الدائق عن المراد، أى كون الكلام من شأنه ان يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وان لم يحصل ظن فعلى للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها. الا ترى لا يصح للسامع ان يحتج بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، مادام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يثير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعى، فيكتفى به في حجية الظاهر، كما يكتفى به في حجية خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظن الفعلى معتبراً في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي انه لا يصح ادعاء ان الظاهر لكى يكون حجة لابد ان يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلا يكون حجة بالنسبة إلى كل أحد.

□ ب - اعتبار عدم الظن بالخلاف:

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر الا يحصل ظن بالخلاف.
قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: «والظاهر ان سيرتهم على اتباعها [أى الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف»^(١).

أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لان الظهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الأمر ليس بأمانة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك، بناء العقلاء.

واما اذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثانى فقط لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثانى، فيقع التصالح بين الطرفين.

□ ج - أصالة عدم القرينة:

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى ان الاصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التى هى كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص ... وهكذا. والظاهر ان غرضه

من الرجوع: ان حجية أصالة الظهور انما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أى انه يرى ان أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعنى ان العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لانه هناك، بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثانى بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا ان البناء على أصالة الظهور مرجع حجتيه ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: أصالة عدم القرينة، فضلاً عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لابد ان يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا ثلاثة لهما:

الاولى، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الایهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك - فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أى ان الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى

أصالة الظهور.

الثانية، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على 'أصالة الظهور - كما تقدم - انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أى احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التى تلغى ان وجدت، احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغى ومنفى لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفى وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له «أصالة عدم القرينة»، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافى الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا انه هناك لدى العقلاء اصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدماً على بعض، أو بعضها يساند بعضاً.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيراً آخر عن أصالة الظهور. ولعل من يقول برجوع أصالة

الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. وحينئذٍ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحاً ولكان مآلهما واحداً، فلا خلاف.

□ د - حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام:

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. ومثل لغير المقصودين بالإفهام باهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة، نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباتاه موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. وأما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم.

أقول: إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال: إن هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١- إن كان الغرض أن الكلام لا يظهر ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢- وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه - دعوى أنه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مقام رده: «أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد».

٣- وإن كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضاً - أنه لما كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة إلا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقيح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير

وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص.
فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أى لا يضر بحجية
الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: ان الذى يقوّم حجية الظهور هو نفى احتمال القرينة ببناء
العقلاء لا نفى احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أى انه إذا كان احتمال القرينة
لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور. بل الأمر
أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا يكون ظهوراً الا إذا كان هناك
احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، والا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان
الكلام نصاً لا ظاهراً.

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعى في المقصود
الا إذا كان مقترنا باحتمال عقلى أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل
احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على
الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملى من العقلاء على
إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أى عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفي الادعائى للعملى للاحتتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفى
الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات
مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذٍ نصاً لا يحتاج في الأخذ به
إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا انضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في
حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى
من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم ان
يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. ولكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملى
من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه القرينة بعد
الفحص - لو كانت - أو لا يمكن.

٤- ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصودين بالإفهام وبين

غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة؛ اما الكتاب العزيز، فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

واما السنة، فان الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على أسئلة خاصة. وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لابد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوى المفروض فيه ذلك ان ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

□ هـ- حجية ظواهر الكتاب:

نسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

١- لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات وآخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هنا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

٢- لا يقصدون - أيضاً - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز...

٣- لا يقصدون - أيضاً - انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له

سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامى وشبه العامى ليس له ان يدعى فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخمى الدقة في التعبير. الا ترى ان لكل علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجرى على 'قوانين الكلام واصول اللغة، وسنن أهل المحاوره هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامى ان يرجع إليها ليكون عالماً بها أو محتج بها أو عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى 'بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة.

وحينئذ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعنى من هذا الانكار؟
١- ان كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعى فى كل كلام عال رفيع، وفى كل مؤلف فى المعارف العالية. ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

٢- وان كنت تعنى الجمود على 'خصوص ما ورد من آل البيت عليه السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى 'بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه - فانه أمر لا يثبت به ما ذكره له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر ببرد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزُرارة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: «لمكان الباء»^(١) ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٢). فعرف زُرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذٍ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ما دخل في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها اعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولا يحرز في أكثرها ان النقل كان لنص الألفاظ.

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى، مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(٣) فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوزة للاخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأى - إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن

فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً.

مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا يناها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(١)، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد ﷺ باعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من «الكوثر» ف قيل: المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها ﴿إِنَّ شَاتِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾^(٢) و «الأبتر»: الذي لا عقب له، فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة «الكوثر» لا تأتي عن ذلك، فان «فعل» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة «الكوثر» بفاطمة عليها السلام لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على ان تكون الكلمة من أسماؤها.

الباب السادس

الشُّهرة

□ تمهيد:

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذبوع الشيء ووضوحه. ومنه قولهم: «شهر فلان سيفه»، و«سيف مشهور».

وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذٍ مشهور، كما قد يقال له: مستفيض. وكذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على كل ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال به: مشهور، كما ان المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: مشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا. وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١- الشهرة في الرواية، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتى في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

٢- الشهرة في الفتوى، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - إذن - ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

وهذه الشهرة في الفتوى على 'قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

الأول - ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذٍ «الشهرة العملية». وسيأتى في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضاً عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

الثانى - الا يعلم فيها ان مستندها أى شىء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً. وينبغى ان تسمى هذه بـ «الشهرة الفتوائية».

وهى - أعنى الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل^(١): ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة بخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وان كان من المسلم به ان الخبر الذى عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتى بيانه في محله. وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

١ - نسب إلى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون ان يذكر اسمه. ونسب أيضاً إلى المحقق الخوانسارى اختيار هذا القول وعزى كذلك إلى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم.

الدليل الأول - اولويتها من خبر العادل

قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً إلى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: ان هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين ان العلة في حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ

وقيل: ان عموم التعليل في آية النبأ ﴿أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾^(١) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذي يفهم من التعليل ان الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الإصابة بجهالة. واما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم التعليل.

وبعبارة أخرى: ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على ان الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضى للحجية في كل شيء

آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار

قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:
قال زرارة:

قلت: جعلت فداك! يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدى هما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدهما ... إلى آخر الخبر^(١).
والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول - ان المراد من الموصول في قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التى تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هى الصلة، وهنا وهى قوله «اشتهر» تشمل كل شىء اشتهر حتى الفتوى.

الثانى - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على ان الشهرة بما هى شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب: اما عن الوجه الأول، فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لا بد ان يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أى اخوتك أحب إليك؟ فاجبت: من كان أكبر منى، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير اخوتك.

واما عن الوجه الثانى، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فىكون المناط فى الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هى وان كانت منسوبة لشيء آخر.

وكذلك يقاس الحال فى مقبولة ابن حنظلة الآتية فى باب التعادل والتراجع.

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجراون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوى ومستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى فى نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وانما منشأ ذلك أكابر المشهور من آراء العلماء لاسيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقة جارية فى سائر الفنون، فان مخالفة أكثر المحققين فى كل صناعة لاتسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوى، لان المنصف قد يشك فى صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

الباب السابع

السيرة

المقصود من «السيرة» - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانيهم العمل على فعل شيء، أو ترك شيء.

والمقصود بالناس: اما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلانية». والتعبير الشائع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء العقلاء». واما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نخلة خاصة منهم كالامامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذٍ «سيرة المتشريعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامية».

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول:

١- حجية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء» واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجية قول اللغوي»^(١).

وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً الا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة.

وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على 'نحو اليقين' الا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

واما الا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان (الأول)، فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً.

وان لم يثبت الردع منه فلا بد ان يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لاسيما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر.

وان كان (الثاني)، فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب.

واما الا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فان كان (الأول)، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي برأى ومسمع منه - لردعهم عنها، وبلغهم بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل ان يكون ردعاً فعلياً وحجة.

وبهذا ثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بني على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد اجروه في الامور الشرعية برأى ومسمع من الامام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها - فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

وان كان (الثاني) - أي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية - فانه

لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها في الشرعيات لابد من إقامة دليل خاص قطعى على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك. اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وان حصل الظن منها، لان الظن لا يغنى عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك.

٢- حجية سيرة المشرعة

ان السيرة عند المشرعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لانها إجماع عملى، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولى، ومن العلماء خاصة. والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، واخرى لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت على (النحو الأول)، فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولى الموجب للحدس القطعى برأى المعصوم. وبهذا تختلف^(١) عن «سيرة العقلاء» فانها انما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق. وان كانت على (النحو الثانى)، فلانجد مجالاً للاعتداد عليها في استكشاف

١- راجع حاشية شيخنا الإصفهاني قدس سره على مكاسب الشيخ، ص ٢٥.

موافقة المعصوم على 'نحو القطع واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولي في ذلك كما سيأتى وجهه.

قال الشيخ الأعظم رحمته في كتاب البيع في مبحث المعاظة: «واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاظة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المساحة وقلة المبالاة في الدين، مما لا يحصى في عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى»^(١).

ومن الواضح انه يعنى من السيرة هذا النحو الثانى. والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير اسلامية أو لهوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتى آخر فيقلد الأول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتساع، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة. وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التى من شأنها ان تتكوّن لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة، وحينئذٍ يترأى انها عادة شرعية وسيرة اسلامية، وان المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع.

ويشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقدام، والإحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر ... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فانه لم يتوصل إلى ما توصل إليه

الشيخ الانصارى الأعظم رحمته من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وان لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل.

ولأجل هذا لانتق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها الا تكون حجة لان الشك في حجية الشيء كافٍ في وهن حجيته، إذ لا حجة الا بعلم.

٣-مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه ان تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

اما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك - فامر لا تقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستحباب والكراهة، لان العمل في حد ذاته يحمل لا دلالة على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم المدأومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

ولكن يمكن ان يقال ان الاستسحان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، والعادات من شأنها ان يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلا يوثق - إذن - فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض ان السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة

الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الأمانة كخبر الواحد والظواهر، فان السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه ان يكون واجباً، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح الا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

الباب الثامن

القياس

□ تمهيد:

ان القياس - على ما سيأتى تحديده وبيان موضع البحث فيه - من الأمارات التى وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء.

وعلماء الامامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به ^(١). ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) أصحاب داود بن علي بن خلف امام أهل الظاهر ^(٢). وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً.

وأول من توسع فيه فى القرن الثانى ابو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط فى عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس. ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» و«ان السنة إذا قيست بحق الدين». بل شنوا حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأى وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الامام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لاسيما مع ابى حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة

١- ذهب أهل البيت : إلى تحريمه وهو المنقول عن جملة من الصحابة وعن العلماء الشيعة قاطبة إلا ابن جُنيد وعن الامام الشافعى فى غير منضبط العلة ونقل عن الظاهرية والنظامية تحريم القياس وذهب أكثر علماء المذاهب إلى الاحتجاج به (اصول الاستنباط، ص ٢٥٩).

٢- راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ٢٧/٢، ترجمة «ابو سليمان داود بن علي بن خلف الإصبهاني».

إذ قال له فيما رواه ابن حزم^(١) «اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: (قال الله وقال رسوله) وتقول انت وأصحابك: سمعنا ورأينا».

والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول ﷺ، فالتجأوا إلى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعله خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فاخطأ!!؟»، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد^(٢).

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد ابي حنيفة وأصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهمننا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجتيه، فنقول:

١- تعريف القياس

ان خير التعريفات للقياس - في رأينا - ان يقال: «هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة». والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى (فرعاً). والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلاً). والعلة المشتركة تسمى (جامعاً). وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أى القاييس) لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل

١- ابطال القياس، ص ٧١، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ. ق

٢- راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف، ص ١٧، الطبعة الثالثة والغدير، ١٥٨/٧.

شرعاً، فيعطى القاييس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي ان يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الأصل للعللة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دليلاً عنده على 'حكم الله فى الفرع'.

وعليه: فـ «الدليل»: هو الإثبات الذى هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس. و«نتيجة الدليل»: هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً على 'هذا الفرع بمثل حكم الأصل'.

فتكون هذه العملية من القاييس دليلاً على 'حكم الشارع، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظنى بأن الشارع له هذا الحكم'.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على 'مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايراً للمستدل عليه'.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات فى الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القاييس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل. واما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وانما حصل للقاييس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التى اجراها.

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات. واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل فى العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً.

وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحاً^(١).

١ - راجع الاصول العامة لفقه المقارن، ص ٣٣٨ - ٣٤٤ وبحار الأنوار، باب البدع و الرأى و المقاييس، ٢٨٣/٢ ووسائل الشيعة، ٢٠/١٨.

٢- أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح للقياس أربعة أركان:

- ١- «الأصل»، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً؛
 - ٢- «الفرع»، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً؛
 - ٣- «العلة»، وهى الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التى اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى «جامعاً»؛
 - ٤- (الحكم)، وهو نوع الحكم الذى ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.
- وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمننا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

٣- حجية القياس

- ان حجية كل أمانة تناط بالعلم - وقد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مرة - فالقياس، كباقي الأمارات، لا يكون حجة الا فى صورتين لا ثالث لهما:
- ١- ان يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعى؛
 - ٢- ان يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم.
- وحينئذٍ لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

□ أ- هل القياس يوجب العلم؟

ان القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه فى المنطق. وقلنا هناك: «ان التمثيل من الأدلة التى لاتفيد الا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر، بل فى عدة امور، ان يتشابهما من جميع الوجوه والخصوصيات»^(١).

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى فى النفس الاحتمال حتى يكون ظناً ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئاً.

غير انه إذا علمنا - بطريقة من الطرق - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت

الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجوة بخصوصياتها في الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي. وقد سبق^(١)، ان ملاكات الأحكام لا مَسْرَح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها ان أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي، اما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، اما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فامر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فان السر في ان الأحكام وملاكاتهما لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والإشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعيها، ولا تدرك بالنظر العقلي، الا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول، ان نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت، والثاني، ان نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لأنه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدمتا. وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتى بيانه. وكذلك قياس الاولوية.

ولأجل ان يتضح الموضوع أكثر، نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع، والاحتمالات هي:

١- احتمال ان يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلة اخرى غير ما ظنه القاييس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء الا يكون الحكم معللاً عند الله بشيء أصلاً، لانهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فانهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢- احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القاييس علة بأن يكون المجموع منها هو العلة للحكم، لو فرض ان القاييس أصاب في أصل التعليل.

٣- احتمال ان يكون القاييس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤- احتمال ان يكون ما ظنه القاييس علة - ان كان مصيباً في ظنه - ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعنى «الأصل» لخصوصية فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في الفساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولاً، فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضى والنكاح باعتبار انه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥- احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو

غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لابد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق «برهان السبر والتقسيم». وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً: حرمة الربا في البر؛ اما ان تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية^(١) التي تتردد بين النفي والإثبات. وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لاتعدو ان تكون احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا انها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً. ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القاييس. ومن الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى إليه القاييس، مثل التعليل في قوله تعالى: ﴿فَظَلَمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾^(٢)، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القاييس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة.

وعلى كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من

الاحتمال. وإذا نزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١).

وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجته.

□ ب - الدليل على حجية القياس الظني

بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحث عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول:

اما نحن - الامامية - ففي غنى عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، و«ان دين الله لا يصاب بالعقول»، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتهما وعللها.

على انه يكفي في إبطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجته من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم.

اما غيرنا - من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجته - فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

○ الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢)، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجازة، والقياس عبور ومجازة من الأصل إلى الفرع.

و(فيه) ان الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الانسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخرجون بيوتهم

بأيديهم وأيدى المؤمنين. واين هي من القياس الذي نحن فيه؟

وقال ابن حزم في كتابه إبطال القياس: «ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا اولى الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أى شىء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أى نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب ان نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرم علينا ان نقيس ما لانص فيه جملة، ولانتعدى حدوده»^(١). ومنها: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٢)، باعتبار ان الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لا فحام من ينكر إحياء العظام وهى رميم. ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و(فيه) ان الآية لاتدل على هذه المساواة بين النظرين كنظرين فى آية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية ان تثبت الملازمة بين القدرة على انشاء العظام وايجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثانى أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على انشاءها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد ان يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهى رميم). واين هذا من القياس؟

ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، وهو الذى يبتنى على ظن المساواة فى العلة؟

وقد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٣)، ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٤). والتشبيث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من

باب تشبث الفريق بالطُّحْلُب^(١) - كما يقولون -

○ الدليل من السنة

رووا عن النبي ﷺ أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله ﷺ بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي ولا آلو)، فقال ﷺ: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»^(٢).

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى. واجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل، والا كان رأيا مرسلا، والرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو ابن أخى المغيرة بن شعبة - رواه عن اناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ ولا يعرف غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لا تقضين ولا تفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلى». فاجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافا إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولو آلو).

ومنها: حديث الخثعمية التى سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحج عن ابها الذى فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين

١- الطُّحْلُب: (بضم الطاء واللام مضمومة و مفتوحة) شىء أخضر الذى لَزَجٌ يُخْلَقُ فى الماء و يعلو (مصباح المنير فيرمي ٣٦٩/٢، مختار الصحاح الرازي ص ١٦٣).

فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء»^(١).
والجواب: انه لا معنى للقول بأن الرسول ﷺ أجرى القياس في حكمه
بقضاء الحج، وهو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم
بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!
وانما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق
العام على ما سألت عنه، وهو - أعنى العام - وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها ان
الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين
الله.

ولا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد
غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.
ولا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم
كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث على حجية
القياس؟

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله ﷺ سأل: أينقص الرطب
إذا بيس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذن»^(٢).

والجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فان
المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الحنفية. وليس هو من
القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب.
على انها بجملتها معارضة بأحاديث اخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى
من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة^(٣).

١- المُسند لأحمد حنبل، ٢١٢/١

٢- السنن للنسائي، ٣٦٩/٧ «عن سعد قال سئل عن رسول الله عن التمر بالرطب...».

٣- راجع الكافي للكليني، كتاب العلم، باب البدع والرأى والمقاييس.

○ الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. والانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم، ولكن - كما سبق ان أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلّة، ولم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

وفي الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فيمزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة. ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرّمهما ومعاقب عليهما»^(١) ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح،^(٢) ومنها: إلغاؤه في الأذان «حى على خير العمل»^(٣). فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه، فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار ان يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه»^(٤) وقال في كتابه الأحكام^(٥): «انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث» اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك

١- النص والاجتهاد، ص ١٨٥ - مفتاح كنوز السنة، ص ٥٠٩

٢- راجع النص والاجتهاد، ص ٢١٦. ٣- النص والاجتهاد، ص ٢٠٧

٤- إبطال القياس، ص ٥ ٥- الأحكام لابن حزم المشهور بالمُحَلَّى، ١٧٧/٧

قطعاً - فهو إنكار لأمر ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى^(١) كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع ان يثبت انها على 'نحو القياس' الا لأنه لم يروها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الامة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما أولاً، فلما قلناه قريباً انه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

واما ثانياً، فان استعمال بعضهم للرأى - سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم^(٢) فأنصف:

«أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة الوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفراً: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقيون مقلون جداً تروى عنهم المسألة والمسائلان حاشا المسائل التي يتقن إجماعهم عليها^(٣) كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأى؟».

والغرض الذي نرمي إليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذي ينكر ان يكون ذلك بمجرده محققاً لإجماع الامة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقيين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق

٢- ابطال القياس ص ١٩.

١- المستصفى، ٥٨/٢ - ٦٢

٣- هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم ان الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

الإجماع.

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لانسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. والسر في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نأ الفتيا إليهم ... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لاتحد ولاتحصر.

واما ثالثاً، فان سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأى عن ابن عباس وابن مسعود واضرابهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب: «اياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعييتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا»^(١) وان كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت انه في مقدمة أصحاب أهل الرأى، مع ان اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلى عصره.

وعلى كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى، وهل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فابن الإجماع؟

ونحن يكفينا إنكار على بن ابى طالب عليه السلام وهو المعصوم الذى يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوى المعروف.^(٢) وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من

ظاهرة»^(١). وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

○ الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجته^(٢)، غير ان جملة منهم ذكر له وجوهاً أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات. الدليل: انا نعلم قطعاً بأن الحوادث لا نهاية لها.

ونعلم قطعاً أنه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهى النصوص، ويستحيل ان يستوعب المتناهى ما لا يتناهى.

إذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية ان يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. والامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

٤- منصوص العلة وقياس الاولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلى إلى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية، فان القياس فيها حجة. وبعض قال^(٣): لا! ان الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

١- روى ابن قتيبة الدينورى هذه عن عمر بن خطاب فى كتابه «تأويل مختلف الحديث»، ص ٢٠، طبع دار الجيل - بيروت. و روى ابن حزم فى «المحلى» هذه الرواية عن على عليه السلام المحلى، ١/٦١، طبع دار الجيل ودار الآفاق الجديدة - بيروت.

٢- قال الشيخ الطوسى قتيبة فى العدة، ٢/٨٤: «فاما من اثبتته فاختلفوا فمنهم من اثبتته عقلاً وهم شاذ غير محصلين». ٣- راجع الحقائق الناضرة، ١/٦٣، المقدمة الثالثة

والصحيح ان يقال: ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة، ولكن لا استثناءً من القياس، لانهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

□ متصوص العلة:

اما منصوص العلة، فان فهم من النص على العلة ان العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالعلل - الذي هو كالأصل في القياس - فلا شك في ان الحكم عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً. واما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه اسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه اسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلن (الأصل) وغيره، ويكون المعلن من قبيل المثال للقاعدة العامة، لان موضوع الحكم هو خصوص المعلن (الأصل) ونستنبط منه والقياس. كما في الصورة الثانية أى التي لم يفهم فيها عموم العلة.

ولأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لان له مادة»، فان المفهوم منه - أى الظاهر منه - ان كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لما كنا لانستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له

مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقاً، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة.

وما هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين صورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس.

والخلاصة: ان المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أى المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذ ان تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

□ قياس الاولوية:

اما قياس الاولوية، فهو نفسه الذي يسمى «مفهوم الموافقة» الذي تقدمت الإشارة إليه^(١) وقلنا هناك: انه يسمى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(٢) الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما. وتقدم في هذا الجزء^(٣) ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وان أشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلى.

ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأنيف المتقدمة. ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمراققتها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «إذن

الفحوى» ومنه الآية الكريمة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة انما تأخذ بقياس الاولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه «مفهوم الموافقة». اما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا تكفى مجرد الاولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام^(٢). قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإيل. قلت: قطع اثنتين^(٣). قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ ان المرأة تعاقب^(٤) الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. والسنة إذا قيست بحق الدين».

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وانما الذي وقع من «أبان» قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة

١- الزلزلة ٧/ ٢- الكافي، ٢٩٩/٧، طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ هـ. ق

٣- في النسخة المطبوعة (اثنتين).

٤- تعاقب: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل)، وأحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

الاولوية، إذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية - ان الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث، ثلاثون من الإبل فلا بد ان يكون في قطع الأربع، أربعون، لان قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن «أبان» كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلاث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: انا نقول ببطان قياس الاولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الاولوية، اما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع

بقى من الأدلة المتبعة عند جملة من علماء السنة: «الاستحسان»، و«المصالح المرسلة» و«سد الذرائع».

وهي - ان لم ترجع إلى 'ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية - لا دليل على 'حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهى عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

على انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام وملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء، أى ليس من الممكن للعقول ان تناهها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام الا بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجموعات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل، ونصب الائمة، إذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل

مجتهد نبيا أو اماما. ومن هنا تعرف السر في اصرار أصحاب الرأى على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الامام الغزالى^(١) بأنه لا يمكن إثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن فى حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التى القاها استاذ المادة فى كلية الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم، فان فيها الكفاية.

الباب التاسع

التعادل والتراجع

□ تمهيد:

عَنَوْنَ الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.
ومرادهم من كلمة «التعادل»: تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمة «التراجع»: جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أى المرجح.
وانما جاء وابه على صيغة الجمع دون «التعادل»، لان المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون الا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف ان الانسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلة»، لان التعادل والترجيح بين الأدلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان همّ الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً - البق شيء بها مباحث الحجة، لان نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدلة.
وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في:

المقدمة

بيان امور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم؛
والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب، فنقول:

١- حقيقة التعارض

التعارض: مصدر من باب «الفاعل» الذى يقتضى فاعلين، ولا يقع الا من
جانبيين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا نقول: «تعارض الدليل»، وتسكت.
وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.
ومعنى المعارضة: ان كلا منهما - إذا تمت مقومات حجتيه - يبطل الآخر
ويكذبه. والتكاذب اما ان يكون فى جميع مدلولاتها ونواحي الدلالة فيها، واما فى
بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية
الآخر ولا يصح العمل بهما معاً.
فمرجع التعارض فى الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحية ما، أى ان كلا
منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.
هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من «عَارَضَهُ»، أى جَانَبَهُ
وعَدَلَ عنه.

٢- شروط التعارض

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هى مقومات التعارض
نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه:

١- الا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه
يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. واما القطع بالمتنافيين

ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع؛

٢- الا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتها معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر؛

٣- ان يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابق أو التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك ان يؤدي إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسيهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما اما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض، تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفاً للمدلولين كما قيل^(١)، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان. وانما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات»^(٢) فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة؛

٤- ان يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو

خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشروط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذباً لما هو حجة وان كان منافياً له في مدلوله فلا يكون معارضاً له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذا لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين. ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر - مثلاً - غير واجد لشروط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي؛

٥- الا يكون الدليلان متزاحمين، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزام على ما يأتي، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهى امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردتهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفي التزام من جهة الامتناع فلا يتكاذبان. ولا بد من أفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي؛

٦- الا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر؛

٧- الا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من أفراد بحث عنها أيضاً، فانه أمر أساسى في تحقيق التعارض وفهمه؛

٣- الفرق بين التعارض والتزام

تقدم في^(١) بيان الحق الذى ينبغى ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزام، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى.

وخلاصته: ان التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. واما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع.

وحينئذٍ - أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتثال لاي سبب من الاسباب، فان الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمتثل اما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعاً انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لانهما حينئذٍ يتكاذبان. اما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلاً في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أى مورد يفرض.

وينبغي الا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني - لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما أشرنا إليه أكثر من مرة - هو ان الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع.

وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتى، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

واما التزاحم فله قواعد اخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤- تعادل وتراجيح المتزاحمين

لا شك في انه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيها هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضى التساقط أو التخيير على ما سيأتى.

وفي الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملى. بيان ذلك:

انه بعد فرض عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من ان يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلى في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. وهذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلى يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلى كسائر الأحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التى تبنى على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ - فانه لا مناص للمكلف من ان يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقه على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جداً أن نعرف ما هى المرجحات في باب التزاحم. ومن الواضح انه لا بد ان تنتهى كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح في التقديم. ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهى تستكشف بامور نذكرها على الاختصار:

١- ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً كخصال الكفارة، أو اضطرارياً كالتييم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

ولا شك في ان ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاخمة وان كان البدل اضطرارياً، لان الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذى البدل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك؛

٢- ان يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاخم له موسعاً، فان المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثانى ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق والفورى، فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفورى كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها؛

٣- ان يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر؛ وكان كل منها مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصاً باليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضييق وقتها معاً أمر إجماعى متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات؛

٤- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

ومع فرض المزاخمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة

لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال ان مزاحمة للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه؛ فأي فرق بينهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وانما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك في ان المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته. وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق، وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية؛

٥- ان يكون أحد الواجبين مقدماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزاً عن القيام للركعتين معاً متمكناً من احدهما فقط.

فانه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال.

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان كان

زمان فعله متأخراً؛

٦- ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والاولوية تعرف اما من الأدلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية، ومن أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك؛

فمن تلك الاولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاومة.

ومنها، ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أى التى لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها، ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد فى أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً. ومنها، ما كان رُكناً فى العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاومة، كما لو وقع التزاحم فى الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامى.

ومما ينبغى ان يعلم فى هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخير فى الواجبات.

وعليه، فلا يجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفى الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيراً فى الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

٥- الحكومة والورود

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصارى رحمته الله ، وقد فتح به باباً جديداً في الاسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره - كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في «جواهر الكلام» - فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ رحمته الله.

وكان رحمته الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح. واللفظة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها ان تقدم على أدلة اخرى، في حين انها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينها العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الاخرى عن الحجية، ولا تجرى بينها قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانها من ناحية أدائية ولا منافاة، يعنى ان لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقدماً لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره. وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

والمعروف ان أحد اللامعين من تلامذته ^(١) التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله قبل ان يتعرف عليه وقبل ان يعرف الشيخ رحمته الله بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: انه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذة.

ان موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - كم

يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ رحمه الله في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غصون كتبه. ولذا بقى الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً، وانما نكتفي بالإشارة إلى خلاصته ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الإمكان، فنقول:

□ أ - الحكومة:

ان الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومة هو: ان يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أى انهما بحسب لسانهما وأدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما، فلا يتعارضان. وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتى معناه.

فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومته).

وهذا فى الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينهما وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورد من جهة اخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا فى مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص

وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

أما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فانه في التخصيص إخراج حقيق مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلاً وادعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفاً في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء: «لاتكرم الفاسق»، فان القول الثاني يكون مخصصاً للاول لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: «الفاسق ليس بعالم» فانه يكون حاكماً على الأول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملاً للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفى شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاكماً على أدلة حكم الشك، لان لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، فمن حقه حينئذ لا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك.

وانما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»، فلان بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: (المتقى عالم)، فان هذا يكون حاكماً على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاءً إلى ما يشمل المتقى،

تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.
ومثاله في الشرعيات: «الطواف صلاة»، فان هذا التنزيل يعطى للطواف
الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: «لحمة الرضاع
كلحمة النسب» الموسع لموضع أحكام النسب.

□ ب - الورود:

واما الفرق بين الحكومة وبين الورود، فنقول:
كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصص في
النتيجة، لان كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل
آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا
عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال:
ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، واما في الورود فان الخروج من
الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل على التعبد
وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمانة الوارد على أدلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة
الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي
يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الأمانة يعتبر الأمانة
بيانا تعبداً، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا
الحال في قاعدة الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤن من العقاب،
والأمانة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين
المحذورين، والأمانة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.
وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد
الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد،
فيكون الأول وارداً على الثاني، اما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاكم
عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون
حكماً وتنزيلياً وبغناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.

٤- القاعدة فى المتعارضين (التساقط أو التخيير)

أشرنا فيما تقدم^(١) إلى أن القاعدة فى التعادل بين المتزامين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى أن القاعدة هى التساقط أو التخيير؟

والحق أن القاعدة الأولى هى التساقط وعليه أسادتنا المحققون، وإن دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتى، ونحن نتكلم فى القاعدة بناءً على المختار من أن الأمارات مجعولة على نحو الطريقة. ولا حاجة للبحث عنها بناءً على السببية، فنقول:

أن الدليل الذى يوهم لزوم التخيير هو: أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، كما تقدم فى شروط التعارض^(٢) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثانى غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض أن الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: أن التخيير المقصود إما أن يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع:

فإن كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما فى حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفرادهما على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفرادهما لا على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير فى تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما. وبعبارة أخرى: أن دليل الحجية الشامل لكل منهما فى حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجية فى كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضى تكاذهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعاً

عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً، حتى 'يجب التخيير، بل حينئذٍ يتساقطان، أى ان كلا منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجية.

وان كان الثانى فنقول:

أولاً - لا يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في المحتين المتعارضتين، إذ يجوز فيها ان يكونا معاً كاذبتين. وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرراً في أحدهما حتى 'يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً - على 'تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي ينتج بالعلم الإجمالي، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذٍ بمسألتنا - وهى مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لان قواعد العلم الإجمالي في بعض الموارد بعدم حجية الدليلين معاً. وقد يقتضى العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضى الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضى الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطها عدم حجيتها في نفي الثالث؟

الحق انه لا يقتضى ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتها في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً في ذلك. وقد سبق ان قلنا ان الدلالة

الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالة الالتزامية مع وجود المانع عن حجته في الدلالة المطابقة. هذا فيما إذا كانت إحدى الدالتين تابعة للآخرى في الوجوب، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية أحدهما بسقوط الاخرى أولى.

٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح، وقد نقل عن «عوالى اللآلى» دعوى الإجماع على هذه القاعدة. وظاهر ان المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح، هو الجمع فى الدلالة، فانه إذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكناً تلاءماً فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين فى السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضى ترجيحه فى السند، لأنه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع. وعليه، فقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزية مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة فى العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدرکها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعى. ١- اما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرک لها الا حكم العقل باولية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية فى كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم فى الشرط الرابع من شروط التعارض^(١) ومع فرض وجود مقومات الحجية، أى وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك

الامع وجود مانع من تأثير المقتضى؛ وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبها. ومع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبها فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيها، فكيف يصح ان نحكم بتساقطها أو سقوط أحدهما؟

٢- وأما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعى ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان ان إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعدة وهى أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم فى مدركها، إذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلا يبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا فى دلالة لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة فى المتعارضين.

وبيان آخر برهاني، نقول: ان المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع: اما ان يكونا مقطوعى الدلالة مظنونى السند، أو بالعكس أى يكونان مظنونى الدلالة مقطوعى السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مظنونى الدلالة والسند معاً. اما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معاً فان ذلك يخرجها عن كونها متعارضين، بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم^(١). وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها:

فان كانت (الاولى)، فلا مجال فيها للجمع فى الدلالة مطلقاً للقطع بدلالة كل منها فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه، بل هما فى هذه الحالة اما ان يرجع فيها إلى الترجيحات السندية أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما. وان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندها كالمتواترين أو الآيتين القرآنتين

لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيها من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيها معاً لتكاذبهما في الظهور. وحينئذٍ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منها فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعاً لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي. ويكون دليلاً على حجتيه؟

وغاية ما يقتضى تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضى ان يكون المراد غير ظاهرها من الجمع التبرعي فان هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجتيهما فيه. ولا دليل حسب الفرض؟

وان كانت (الثالثة)، فانه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فان كان مقطوع الدلالة صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. واما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجة لبناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وان كانت (الرابعة)، فان الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا ان الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسر في هذا الدوران: ان دليل حجية السند يشملها معاً على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور.

ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا ان نأخذ بسندهما معاً، لابد ان نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا أردنا ان نأخذ بظهورهما معاً لابد ان نحكم بكذب سند أحدهما فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذٍ لا تجرى أصالة الظهور فيها على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضى الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا نقول: ان الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونها متعارضين، كما سيأتى. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

اما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعى لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعى من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الامور في (المقدمة) - فلنشرع في المقصود، والامور التي ينبغى ان نببحثها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول - الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الأعظم رحمته بـ «الجمع المقبول»، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدالتي. وفي الحقيقة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى

العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بها معاً. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلاً، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معاً يكون تعبداً بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في ان الخاص مطلقاً بما هو خاص مقدم على العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم رحمته إلى الثاني. كما جرى البحث في ان أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو ان في ذلك تفصيلاً. ولا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أى نحو كان من انحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي، تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على ان يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذٍ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثم العذرة سحت) وورد أيضاً (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متبائن متعارضان، ولكن لما كان

لكل منها قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهم بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منها على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءم عروفاً.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات كالأوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضاً مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

وهناك موارد اخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منها الا مجاز بعيد أو مجازات بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول^(١)، فراجع ... ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولى في المتعادلين هي التساقط، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

- ١- التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه؛
- ٢- التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والاتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.
- وإنما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف في

الفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم؛

٣- وجوب الأخذ بما طابق منها الاحتياط، فان لم يكن فيها ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولابد من النظر في الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطها حينئذٍ؟ وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطها وبين الحكم بالتخير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقاً من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقة، لأنه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمانة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة.

ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الأمانة حينئذٍ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة اخرى أوضح: انه لو خيلنا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الأمانة فانه لا يبق دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معاً. اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلا بد من الأخذ به ويدل على حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من تلك.

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد ان كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط.

بقى علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقاً انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول:

ان معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص ان كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منها فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فانه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معاً، لأنه على تقدير الخطأ فى تركهما لا معذر له فى مخالفة الواقع، بينما انه معذور فى مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجوداً فانه يجوز له ترك العمل بهما معاً وان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسألة، فان منها ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على التخيير فى صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضى، فنقول: ان الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى:

١- خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام:

«قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلانعلم ايها الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فوسع عليك بايها أخذت»^(١).

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقاً، ولكن صدره - الذى لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو فى الجملة.

١- الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ٨٧/١٨، الحديث ٤٠، عن الاحتجاج

٢- خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة «فوسّع عليك» حتى ترى القائم فترد عليه»^(١).

وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة (فوسّع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية.

ولكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

أولاً - بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا إثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابداً ولا تدل عليها.

ثانياً - بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض. بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى «فوسّع عليك» الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيتها، غاية الأمر انه يدل على ان الرخصة مغاية برؤية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣- مكاتبة عبدالله بن محمد إلى ابي الحسن عليه السلام:

«اختلف أصحابنا في روايتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم ان صلّهما في المحمل، وروى بعضهم ان لا تصلّهما الا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدى بك في ذلك. فوقّع عليه السلام: «فوسّع عليك بأية عملت»^(٢).

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً وتحمل على المقيدات كالثانية.

١- نفس المصدر، الحديث ٤١

٢- نفس المصدر، الحديث ٤٤ مع اختلاف يسير - تهذيب الأحكام، ٣/ ٢٨٨

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقتردي به، أى انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤- جواب مكاتبة الحميري إلى الحجة - عجل الله فرجه -

«في ذلك حديثان: اما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعلية التكبير. واما الحديث الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١).

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريباً ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»، لان المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صواباً، ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما.

٥- موفوعة زرارة المروية عن «عوالى اللآلى»، وقد جاء في آخرها: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذه وتدع الآخر»^(٢).

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه

بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهى من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦- خبر سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام:

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويانه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(١).

وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقاً. وفيه:

أولاً- ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصاً أو عموماً. فهى تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

وثانياً- ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه). واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة. إذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لاسيما ان ذلك لا يلتزم مع الأمر بالارجاء، لان العمل بأحدهما تخييراً ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معاً. فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧- وقال الكليني بعد تلك الرواية: «وفي رواية اخرى: بايها أخذت من باب التسليم وسعك».

يظهر منه انها رواية اخرى، لا انها نص آخر في جواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول «بايها أخذ» لضمير الغائب، لا «بايها أخذت» بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

٨- ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره:

«فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله»^(١).

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، إلا أنه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه أنه على نحو الكراهة» ولذا أنها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الإلزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لاسيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية أن تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

٩- مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجئه حتى تلقى امامك. فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(٢).

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠- خبر سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، فتسأله. قلت: لا بد أن نعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٣).

١١- مرسله صاحب عوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال: «وفي رواية أنه قال عليه السلام: إذن فارجئه حتى تلقى امامك

١- راجع عنه تعليقة الكافي، ١/٦٦؛ «عيون أخبار الرضا»، ٢/١٩ ووسائل الشيعة ١٨/٨٣

٢- وسائل الشيعة، ١٨/٨٦، الحديث ٣٥

٣- وسائل الشيعة، ١٨/٨٨، الحديث ٤٢

فتسأله» (١).

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخير أو التوقف. والظاهر منها - بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة - ان الرجوع إلى التخير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصة: ان المتحصل منها جميعاً انه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لان القاعدة التخير أو التوقف في كل متعارضين وان كان فيها ما يرجع أحدهما على الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعة - ان التوقف هو الحكم الاوّل، إذ ارجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطى انها لاتنافي أدلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الامام، لا التوقف والعمل بالاحتياط. وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغنى أكثرها (٢).

وانت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخير - تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولوية، وان التخير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له الا الرواية الاولى، وهي لاتصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الامام.

اما الخامسة، وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتى بيانه، على ان راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والارجاء.

واما السابعة، مرسله الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا انها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي [ص ٩] من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصدددها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معاًهما من مستنبطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الاولى للمعارضين وهي التساقط، وان كان التخير مذهب المشهور.

واما أخبار التوقف فانها مضافا إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لانتافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الارزاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

وقيل في وجه تقديم أخبار التخير: ان أدلة التخير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارزاء إلى ملاقة الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم، وقد تقدم^(١) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «ان الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم».

والغاية هنا غاية لنفس الارزاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعنى ان المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الارزاء مغىى بملاقة الامام، لا وجوبه.

والحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف، الا انه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الأمر في شأنها الا امام ويؤجل البتّ فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الأمر حينئذٍ بملاقة الامام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقة ولو لغيبه الامام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين. وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مبينة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث - المرجحات

تقدم^(١) ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نغنيه ان نبحت عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتها معاً في أنفسهما، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة. وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة. ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى انها واردة في صدد أى شىء من ذلك: في صدد الترجيح أو التمييز. فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية رحمته في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتى. إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، فنقول: ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الأخبار خمسة اصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوى، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

□ المقام الأول - المرجحات الخمسة

○ ١- الترجيح بالاحداث

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لى: رحمك الله!»^(١).

أقول: ان الذى يستظهره بعض أجلة مشايخنا عليهم السلام ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أى انها لا تدل على ترجيح الإحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل ملكف وبالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لا تدل على ذلك الا إذا فهم منها ان الإحداث هو الحكم الواقعى وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع انه لا يفهم منها أكثر من ان من التى إليه البيان خاصة حكمه الفعلى ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظرة إلى انه هو الحكم الواقعى، فلربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة إليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم الفعلى هو حكم كل أحد وفى كل زمان.

والحاصل: ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعى، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين فى جميع الازمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الازمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها.

○ ٢- الترجيح بالصفات

ان الروايات التى ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر فى مقبولة ابن حنظلة

ومرفوعة زرارة المشار إليها سابقاً. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جداً، لأنها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب «عوالى اللآلى». وقد طعن صاحب «الحقائق» فى التأليف والمؤلف إذ قال: «فانا لم نقف عليها فى غير كتاب عوالى اللآلى، مع ما هى عليه من الرفع والارسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها»^(١).

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة فى الباب المقبولة التى قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذى هو من أصحاب الإجماع، أى الذين أجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم^(٢). واليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟
قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانها عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟
قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حكمنا المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه. وانما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله ﷺ: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما^(٣) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

١- الحقائق الناظرة، ٩٩/١

٢- الكافى، ٦٧/١ - من لا يحضره الفقيه، ص ٣١٨، المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ هـ. ق - التهذيب فى باب الزيادات من كتاب القضاء

٣- يقصد الباقر والصادق عليهما السلام.

قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به،
ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك! أرايت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى 'ما هم إليه اميل' - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر.
قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فارجحه وفي (بعض النسخ: فارجئه) حتى 'تلقى امامك، فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.
انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الروايين ولكن
لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لانهما يقعان بتعبير
من الحاكم أو المفتي كالصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث - تعرضت هذه
المقبولة للرواية والرأوى لارتباط الرواية بالحكم. ومن استدل بها على الترجيح
للروايات المتعارضة.

غير انه - مع ذلك - لا يجعلها شاهداً على 'ما نحن فيه. والسر في ذلك واضح
لان اعتبار شيء في الرأوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث،
والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في
مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه «أفقه» في عرض كونه
«أعدل» و«أصدق» في الحديث. ولا ربط للأفقية بترجيح الرواية من جهة كونها
رواية.

نعم، ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من
الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر

آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. واما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتى الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج ان صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوى.

○ ٣- الترجيح بالشهرة

تقدم^(١) ان الشهرة ليست حجة في نفسها، واما إذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافى عدم حجيتها في نفسها.

والشهرة المرجحة على 'نحوين: شهرة عملية وهى الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة فى الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

اما الاولى، فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بد ان يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، على ما سيأتى وجهه، غاية الأمر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١- ان يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكتفى بمجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢- ان تكون الشهرة العملية قديمة، أى واقعة فى عصر الائمة أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها، اما الشهرة فى العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية فى مقام التعارض، اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط فى حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان رواية

ثقة وكان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فاعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

واما الثانية، وهى الشهرة فى الرواية - فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها «فان المجمع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المجمع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لان يراد من الشهرة، الإجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية فى عصر الأئمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثقاً بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم أو موثق بعدمه، فلا تـعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة فى الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة.

والجواب: ان الشاذ المقطوع العدم لا يدخل فى مسألتنا قطعاً، واما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلا يضر ذلك فى كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقة الراوى فى قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلى بخبره. وقد تقدم فى حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلى به ولا عدم الظن بخلافه.

○ ٤- الترجيح بموافقة الكتاب

فى ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

ومنها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء فى صدره:

قلت له: تـحيثنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنا فـقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا: فان كان

يشبهها فهو منا، وان لم يكن يشبهها فليس منا.

قال فى الكفاية: «ان فى كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار

الباب نظراً، وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة، بشهادة

ما ورد فى انه زخرف وباطل وليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه على

المجدار...»^(١).

أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولى - في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل ... إلى آخره. فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

والثانية - في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لاسيما ان مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونها مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتها معاً للكتاب بعد ذلك إذ قال: «فان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة». ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متباينين في الكتاب. كل ذلك يدل على ان المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى ان المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

○ ٥- مخالفة العامة

ان الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الرأوندي، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شايعاً فلا حجة فيما نقل عنه.

وهناك رواية مرسلّة عن «الاحتجاج» تقدمت (رقم ١٠) لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريباً ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما،

فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.
والنتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني عليه السلام في مقدمة الكافي.

□ المقام الثاني - فى المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات فى جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

١- ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى «المرجح الصدورى»، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوى؛

٢- ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ويسمى «المرجح الجهتى»، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبداً - قد يكون لجهة الحكم الواقعى وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامة، فانه يرجح فى مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم ان صدوره كان لبيان الحكم الواقعى، لأنه لا يَحْتَمَلُ فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر؛

٣- ما يكون مرجحاً للمضمون، ويسمى «المرجح المضمونى». وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع فى النظر. وقد وقع الكلام فى هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو انها فى عرض واحد، على أقوال:

الأول - انها فى عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين، واجداً لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناظاً، فان لم يكن أحدهما أقوى مناظاً، تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية عليه السلام (١)؛

الثانى - انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتى على غيره، فالمخالف للعامة أولى

بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهوراً. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني^(١)؛

الثالث - انها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أى انه يقدم المرجح الصدورى على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائنى؛

الرابع - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم - مثلاً حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة. وهناك أقوال اخرى لا فائدة في نقلها.

وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء: منها: انه يبتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فهمي، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذى نقوله - على نحو الاختصار - انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم، ان المقبولة - التى هى عمدتنا في الباب والتى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة أولاً، ويظهر منها ان الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. واما باقى المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة. وعلى كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل

جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

ومنها: انه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضى شيئاً منها؟ وعلى التقدير الثالث لابد ان يرجع إلى أقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة ايا كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائي رحمته على الأول، أى انه يرى ان القاعدة تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتي. وبني ذلك على كون الخبر صادراً لبيان الحكم الواقعي لا الغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبداً؛ لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فلا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره. وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكان الخبر الشاذ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لان مقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، ليحمل المشهور على التيقية، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذٍ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً وتوقف الأول على الثانى، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه.

اما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول على الثانى وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى.

واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١- مشهور موافقاً للعامة.

٢- شاذاً مخالفاً لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجتيه الاقتضائية الثابتة له في

نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قبالة، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة إنما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية الشاذ.

وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضى الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي. وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني. نعم، إذا دل دليل خاص مثل المقبولة، على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا أنه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: أنه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى منطاً، أى ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التي يقتضيها المورد.

□ المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلف انظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

١- وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع نوعاً، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم رحمته وجماعة من محقق أساتذتنا. وزاد بعض

الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وان لم تفد الأقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم المحظر على ما يتضمن الاباحة؛

٢- وجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني رحمته في مقدمة الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية رحمته. وهو لازم طريقة الأخباريين في الاختصار على نصوص الأخبار والمجمود عليها؛

٣- التفصيل بين صفات الراوى فيجوز التعدى فيها وبين غيرها فلا يجوز. ولما كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

أولاً - إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التسايط - وهو المختار - فان الأصل يقتضى عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شىء مرجحاً، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الأمانة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟ فان قلنا: ان دليل الأمانة كافٍ في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً. والظاهر ان الدليل كافٍ في ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقل الذى هو أقوى أدلة حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى ان العقل وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. وإذا كان للعقل مثل هذا البناء العملى فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

وان قلنا: ان دليل الأمانة غير كافٍ ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاختصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته، فانه أكد في الرسائل على ان المستفاد من الأخبار ان المناط في الترجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون

مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع (١).

ثانياً - إذا قلنا بأن القاعدة الاولى في المتعارضين هو التخير، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فان احتمال تعين الراجح كافٍ في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لاسيما في مقامنا، اما تعييننا واما تخييرنا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع، واما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل الشرعية بلا شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثاً - إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولى العقلية هي التساقط - فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان. وان استفدنا منها التخير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الأعظم عليه السلام يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه، فأنك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم عليه السلام الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمانة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي التساقط فانها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. وأما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمانة إلى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزية

الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولا نحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وإن كان الحق أن الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد لله رب العالمين

المقصد الرابع

مباحث الاصول العملية

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

لا شك في ان كل متشرع يعلم علماً إجمالياً بأن لله تعالى أحكاماً الزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى 'تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته بإتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى 'يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستفد بمجهوده الممكن له^(١).

وحينئذٍ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على 'جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على

١ - لو فرض ان مكلفاً لايسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والهرج - فانه يجوز له ان يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له ان يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف إلى: مجتهد ومقلد ومحتاط.

ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط. وهو المناسب لعلم الاصول.

الأحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

واما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لاي سبب كان (١) فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو ان الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟ هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة. وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالأصل العمل، أو القاعدة الاصولية، أو الدليل الفقاهتي.

وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

١- أصالة البراءة؛

٢- أصالة الاحتياط؛

٣- أصالة التخيير؛

٤- أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم (٢).

١- ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلها من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

٢- المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوى الطرفين) ومن الظن غير المعبر، نظراً الى ان حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقة، من ناحية انه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته.

ثانياً - ان هذه الاصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً.
ثم اعلم ان المحصر في هذه الاصول الأربعة حصر استقرائي، لانها هي التي وجدوا انها تجري في جميع ابواب الفقه، ولذا يمكن فرض اصول اخرى غيرها ولو في ابواب خاصة من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجارية في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

وانما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاريها، أى مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لايجرى فيها غيره من باقى الاصول.

غير انه مما يوجب علمه ان مجارى هذه الاصول لا تعرف، كما لايعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلا من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخنا الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا النائيني رحمته (١).
وخلاصته: ان الشك على نحوين:

١- ان تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لا حظها الشارع أى قد اعتبرها.
وهذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢- الا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لا تخلو عن احدى صور ثلاث:

أ- ان يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أى لم يعلم حتى بجنسه، وهذه هي مجرى «أصالة البراءة»؛

ب- ان يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى «أصالة الاحتياط»؛

ج- ان يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى

«قاعدة التخيير».

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لابد من بيان امور من باب المقدمة تنويراً للاذهان. وهى:

الأول - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على 'نحوين':
 ١- ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبديل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢- ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. واما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.
 الثانى - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أى الشيء المشكوك فيه على 'نحوين':

١- ان يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين أو في ان هذا المايح المعين خلٌّ أو خمَرٌ، وتسمى الشبهة حينئذٍ «موضوعية».
 ٢- ان يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذٍ «حكيمة».

والشبهة الحكيمة هى المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادى قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار ان هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكيمة والموضوعية في جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث - انه قد علم مما تقدم في صدور التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمانة على الحكم الشرعى في مورد الشبهة. ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الاصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لاسيما مثل أصل البراءة.

الاستصحاب

□ تعريفه:

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟ إذن ماذا تراه صانعاً؟

لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعى، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة، والا فلا بد ان يرجع إلى مستند يطمنه من التحلل مما تيقن به سابقاً ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتى.

وسموا هذه القاعدة بـ «الاستصحاب».

وكلمة الاستصحاب: مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة «الصحبة» من باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أى اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: استصحب هذا الشيء، أى حملته معك.

وانما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين،

فباعتبار ان العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحيحاً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لان القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب.

وعلى كل حال، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

وإلى تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان». فان القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه: «الحكم ببقاء ما كان»، ولذا قال الشيخ الانصارى رحمته عن ذلك التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء»، بعد ان قال: انه أسدّ التعاريف وأخصرها.

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدنا على ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها. وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنه الشيخ رحمته بعدة امور نذكر أهمها ونحيب عنها:

منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهى: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلا يصح ان يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لان المراد من

حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتى، وإذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العمل من المكلف. وان كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالتزام الشرعى الذى هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلانى والادراك العقلى.

والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة فى العمل المجمولة من قبل الشارع، وهى قاعدة واحدة فى معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارة يكون الأخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذى يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: ان التعبير «إبقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً: اما الأول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ما كان»، لأنه - كما أفاده الشيخ الانصارى رحمته الله - «دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». وحينئذ لا يفرض انه كان الا إذا كان متيقناً. واما الثانى وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذى معناه الإبقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً، ولا يكون الحكم التعبدى التنزيلى الا فى مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقى، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بما كان.

مقومات الاستصحاب

بعد ان أشرنا إلى ان القاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: ان هذه القاعدة تتقوم بعدة امور إذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية؛ ويمكن ان ترتقى هذه المقومات إلى سبعة امور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين:

١- «اليقين»: والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى. وقد قلنا سابقاً أن ذلك ركن فى الاستصحاب، لان المفهوم

من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتى بيان وجه الحق من القولين؛

٢- «الشك»: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقّن. وقد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح ان تجرى الا في فرض الشك بقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي الا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أى تساوى الاحتمالين، ومن الظن غير المعتبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمى مطلقاً، وسيأتى الإشارة إلى سر ذلك؛

٣- «اجتماع اليقين والشك في زمان واحد»: بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هى مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذى هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فإنه لا يفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباشرة في حقيقتها

لقاعدة الاستصحاب وسيأتى الإشارة إليها؛

٤- «تعدد زمان المتيقن والمشكوك»: ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتى اشتراط ذلك فى الاستصحاب أيضاً. وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشىء واحد وهو محال. والحقيقة ان وحدة زمان صفى اليقين والشك بشىء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقها، وبالعكس، أى ان وحدة زمان متعلقها يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلا يفرض الاستصحاب الا فى مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقها. واما فى فرض العكس بأن يتعدد زمانها مع اتحاد زمان متعلقها بأن يكون فى الزمان اللاحق شاكاً فى نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى 'يوم الجمعة، أى انه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فان العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذٍ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك السارى. وهذا هو الفرق الاساسى بين القاعدتين. وسيأتى ان أخبار الاستصحاب لاتشملها ولا دليل عليها غيرها؛

٥- «وحدة متعلق اليقين والشك»: أى ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته إبقاء ما كان.

وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى والمانع التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك فى الرافع أى المانع فى تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب إلى 'صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على 'تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفى ذلك بلا حاجة

إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أى ان مجرد إحراز المقتضى كافٍ في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتى الكلام ان شاء الله تعالى فيها؛

٦- «سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك»: أى انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر. فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذى لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة إفعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلى إلى هذا المعنى في العصور الاسلامية؟ - فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر؛

٧- «فعلية الشك واليقين»: بمعنى انه لا يكفى الشك التقديرى ولا اليقين التقديرى. واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

وانما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديرى، ومثاله - كما ذكره بعضهم - ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولانقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. واما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة

الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة. فان المصلى حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصححها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجارى قبل الدخول في الصلاة.

معنى حجة الاستصحاب

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجة، مع انه لو اريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة، لأنه ان اريد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملى يصح ان يكون دليلاً على شيء وحجة فيه. وان اريد منه الالتزام الشرعى فانه مدلول الدليل، لا انه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف ولا الالتزام الشرعى، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له، بل هى الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذوراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة. صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوى. وبهذه الحجة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية والمجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة

في باب الأمارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.
وبهذه الجهة تفرق القواعد والاصول الموضوعية للشاك عن سائر الأحكام
التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي.
غير انه يجب الا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول الموضوعية
للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها.
فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. والا إذا لم
تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة.
وعليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك - أية قاعدة كانت - هو
الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم
تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة - كما صنع بعض
مشايخنا قديمي - إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد امور ثلاثة:
١- «اليقين السابق»، باعتبار انه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم
بقاءً يجعل الشارع؛

٢- «الظن بالبقاء اللاحق»، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم
العقل؛

٣- «مجرد الكون السابق»، فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء
على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة
رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على
الأغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجىء إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف
نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا
شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين
المقوم لتحققه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح
توصيفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟

بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - آية قاعدة كانت - بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالأمانة فانه تكون أمانة على أى شىء وعلى أى حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية.

إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع.

ولكن الشيخ الانصارى رحمته الله فرّق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أمانة. قال ما نصه: «ان عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهدى نظير القياس والاستقراء على القول بهما».

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقيام إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذى يبدو لى ان الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكماً ظاهرياً مجعولاً للشاك. واما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجتيه مثل هذا الظن - لا يكون الا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أمانة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة. والحاصل، ان هذا الظن يكون مستنداً للاستصحاب لانه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بانها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعى على ان يوصف هذا

الظن بأنه أمانة إذا قام الدليل القطعى على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب أمانة.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أمانة على جميع المباني فيه، وانما هو أصل عملى لا غير.

الأقوال فى الاستصحاب

تشعبت فى الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء فى رسائل الشيخ الانصارى رحمته الله ثقة بتحقيقه - وهو خربت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها - قال رحمته الله بعد ان توسع فى نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصّه:

«هذه جملة ما حضرنى من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها فى بادى النظر أحد عشر قولاً:

١- القول بالحجية مطلقاً^(١)؛

٢- عدمها مطلقاً؛

٣- التفصيل بين العدمى والوجودى؛

٤- التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعى مطلقاً، فلا يعتبر فى الأول؛

٥- التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره فلا يعتبر فى الأول الا فى عدم

النسخ؛

٦- التفصيل بين الحكم الجزئى وغيره فلا يعتبر فى غير الأول. وهذا هو الذى

ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانسارى فى حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافية؛

٧- التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعنى نفس الاسباب والشروط والموانع

والأحكام التكليفية التابعة لها - وبين غيرها من الأحكام الشرعية فتجرى فى الأول دون الثانى؛

١- ذهب إلى القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية رحمته الله.

٨- التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلا يعتبر في الأول؛

٩- التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر «المعارج»؛

١٠- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري؛

١١- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيحيى من المحقق الخوانساري.

ثم انه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الاصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي. والأقوى هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق». انتهى ما أردناه نقله من عبارة الشيخ الأعظم رحمته.

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأى خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه. ولعله انما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

□ الدليل الأول - بناء العقلاء

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبائنوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام

الاجتماعى ولما قامت لهم سوق وتجارة.

وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرايضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجرى في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعورى.

وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه. وإذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العامة يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين:

١- ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معاً. ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

اما الاولى، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمته الله ^(١): بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك في الرفع، اما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتى من معنى المقتضى والرفع اللذين يقصدهما الشيخ الانصارى رحمته الله). فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له وهو القول التاسع. ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرفع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

واما المقدمة الثانية، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند رحمته الله في الكفاية بوجهين

نذكرها ونذكر الجواب عنها:

أولاً - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملى هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أى انهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، نستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريباً ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذى هو النافع فى المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملى على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أى ان لهم قاعدة عملية تباينوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لا يضر فى ثبوت التباين منهم دائماً مع الالتفات. ولا يضر فى استكشاف مشاركة الشارع معهم فى تباينهم اختلاف اسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لائى شئ آخر من هذا القبيل، فهى قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التى لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله.

نعم، احتمال كون السبب فى بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء الواقع غير الحالة الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة فى كونها سبباً لتباين العقلاء ولو أحياناً.

ثانياً - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا إذا أحرزنا رضاه بينائهم وثبت لدينا انه ماضٍ عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه ممضى من قبل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقريننا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وامضائه.

وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

واما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا منها موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الاصول كما سيأتي.

□ الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أى انه إذا علم الانسان بثبوت شىء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبأنه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

والى هذا يرجع ما نقل عن العضدى في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم القلائى قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجتيه لم يكن عندهم دليل عليه غير حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم ينتبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلى عليه السلام في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائى عليه السلام وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصارى عليه السلام في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلى في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الأخبار».

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلى فيه مجال للمناقشة من وجهين:
الأول، في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفى في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثانى، على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعى. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل، فانه على إطلاقه موجب للايهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مضمون وراجح عند الناس، أى يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مضمون البقاء عند الناس.

□ الدليل الثالث - الإجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً»^(١). أقول: ان تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلى وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعى. الا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي رحمته بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا تكثير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك السارى، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضى والمانع.

والحاصل: ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلى، وهو قطعى بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر

الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجتيه من طريق الظن لا من أى طريق كان، في مقابل من قال بحجتيه لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع في غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

□ الدليل الرابع - الأخبار

وهي العدة في إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الانصارى رحمته قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها»، فإنها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير والتعاضد»، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

○ ١- صحيحة زرارة الاولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الانصارى رحمته لا يضرها الاضمار، والوجه في ذلك ان زرارة لا يروى عن غير الامام لاسيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام الباقر عليه السلام.

«قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمرين. والا فانه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبداً. ولكنه ينقضه بيقين آخر»^(١).

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين:

الأول - في فقهها؛ ولا يخفى ان فيها سؤالين، (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستدلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك أيضاً - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة؛ فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والأذن معاً. اما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً.

واما السؤال (الثاني) فهو - لا شك - عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة اخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارةً وعدم استيقانه اخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمناً لقاعدة الاستصحاب كما سيأتى فوردها يكون حينئذٍ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذٍ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الاولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول ان ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وان لم يكن صالحاً للقرينة، لما هو المعروف ان المورد لا يخص العام ولا يقيد المطلق. نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة «أبداً» لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام

التخاطب، فهي تعطى في ظهورها القوى ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أى مورد كان لا ينقض بالشك أبداً.

الثانى - في دلالتها على الاستصحاب؛ وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط^(١) ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بأنه قد نام فانه باقى على يقين من وضوئه، أى انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعاً لليقين وانما الذى يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها الا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانه لا يخلاله ورفع اليد عنه الا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعاً وناقضاً لليقين، وانما ينقض اليقين لا غير.

فقوله: «والا فانه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى، وقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» بمنزلة الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهى البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق؛ فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه؛ منها: ما أفاده الشيخ الانصارى رحمه الله إذ قال: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى

١- بنى الشيخ الانصارى ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على ان جواب الشرط محذوف وان قوله «فانه على يقين من وضوئه» علة للجواب قامت مقامه. وقال: «وجعله نفس الجزء يحتاج الى تكلف». فيكون معنى الرواية على قوله ان يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه فى السابق. فنحذف «فلا يجب عليه الوضوء» وأقام العلة مقامه. وهذا الوجه الذى ذكره وان كان وجيهاً ولكن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له ولا تكلف فى جعل الموجود نفس الجزء على ما بيناه فى المتن. و لا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أى وجه آخر ذكره. فان المقصود منها فى بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل فى جميع هذه الوجوه.

(ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده، ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجنس.

أقول: إن كون اللام للعهد يقتضى أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً، فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لاسيما مع إضافة كلمة «أبداً».

فيتعين أن تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لا مكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقريئة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره، وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء.

فيتضح أن مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقريئة، ولعل هذا هو مراد الشيخ رحمته من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القريئة، فكان ذلك تسامحاً في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قوياً: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فإن المناسب لعدم النقص بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقص إلى الشك تجعل اللفظ كالصرح في أن العبرة في عدم جواز النقص هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى أن يكون قريئة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره.

وعليه، فلا يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا «فانه من وضوئه على يقين»

فلاتكون كلمة «من وضوئه» قيد لليقين، يعنى ان الحد الاوسط المتكرر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

ومنها: ان الوضوء أمر آنى متصرّم ليس له استمرار في الوجود وانما الذى إذا ثبت استدام هو اثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار اثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضى والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليه لا على الاستصحاب.

وفيه: ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة طهارة التى هى اثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله «فانه على يقين من وضوئه» انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرفع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما أبعداها عن قاعدة المقتضى والمانع.

ومنها: ما أفاده الشيخ الانصارى رحمته في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمته: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخوانسارى في شرح الدروس».

وسياق ان شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

○ ٢- صحيحة زرارة الثانية

وهى مضرة أيضاً كالسابقة.

«قال زرارة:

قلتُ له: أصاب ثوبى دم رعافٍ أو غيره أو شيء من المنى فعلمت اثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبى شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد

ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه أصابه فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فان ظننت انه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل على ان شككت انه أصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» الحديث (١).

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:
الاولى - قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعة قبل ظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيداً ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقعة بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت ولم أر شيئاً»، على ان يكون قوله «ولم أر شيئاً» عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال ان قوله «ولم أر شيئاً» ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص؛ الثانية - قوله أخيراً: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ودلالاتها

كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو في الصحيحة الاولى؛ الثالثة - قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها. ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبنى على ان إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، والا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل ان يكون انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

○ ٣- صحيحة زرارة الثالثة

«قال زرارة:

قلت له (أى الباقر أو الصادق عليه السلام): من لم يدر في أربع هو أو في اثنين وقد أحرز الاثنين؟

قال: يركع بركتين وأربع سجعات وهو قائم بفتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شئ عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها اخرى، ولا شئ عليه. ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبنى عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - انه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لابد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الانصارى رحمته في هذا الاستدلال، لأنه انما يتم إذا كان المراد بقوله «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهى قوله «ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست وإرادة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجنبي عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الاولى «ولا ينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيداً جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً ان يراد من اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد أحرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - وحينئذ فلو أراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد امور ثلاثة: اما بإبطال الصلاة وإعادتها رأساً، واما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، واما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوك من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه

بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بد أنها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» فإن أسلوب العلاج لا بد أن يكون واحداً في الفرضين، مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الامام بأن لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما أنها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لأنها ان كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة وان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

ومنه يعلم أن المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك ويتم على اليقين ويبني عليه» غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله «ولكنه» فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله «لكنه» فهو أمر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا باتيان ركعة منفصلة. ولا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً بل لا يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل أن الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق أيضاً على باقي الروايات المبنية لمذهب الخاصة، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر ان الامام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وانما أراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

○ ٤- رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين».

وفي رواية اخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك».

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعياً ظهورها فيه.

ولكن الذى نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة فى ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التى تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون مورداً للقاعدة الاولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون مورداً للاستصحاب وليس فى الرواية ظهور فى أحدهما بالخصوص^(١)، وان قال الشيخ الانصارى رحمه الله: انها ظاهرة فى

١- لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبيه لها، وهى ان تجرد كلمة اليقين والشك فى الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، يعنى ان هذا التجرد يدل على ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأى شىء كان والشك بأى شىء كان لا يرتبط بالمتيقن. ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة فى كونه واحداً فى جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة فى قاعدة اليقين كما قيل.

وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرَّب ان تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخوند مُتَبَيَّنٌ: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرَّب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منها تقريبات لما استظهره لانراها ناهضة على مطلوبها. وعليه، فتكون الرواية مجملّة من هذه الناحية، الا إذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذٍ تدل عليها معاً، يعنى انها تدل على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له، وقيل: انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتى ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قرّبه بعض أساتذتنا - ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجرى، فقلوه عليه السلام: «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في ان زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظاً إلى زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك السارى فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

○ ٥- مكاتبة على بن محمد القاساني

قال: كتبتُ إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضان، هل يُصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وأفطر للرؤية^(١).

قال الشيخ الانصارى مُتَبَيَّنٌ: «والانصاف ان هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». وذكر في وجه دلالتها: «ان تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤية هلالى رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أى مزاحماً به».

وقد أورد عليه صاحب الكفاية^(١) بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها، نظر إلى ان دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من اليقين، اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطى حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبها، أى ان الصوم والإفطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكدده، ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول ابى جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأى ولا بالتظنّ، ولكن بالرؤية».

ومنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. وإياك والشك والظن. فان خفى عليكم فاتموا الشهر الأول ثلاثين.

ومنها: صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

مدى دلالة الأخبار

ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الانصارى رحمته الله، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة: «فيمن يُعير ثوبه الذمى وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير».

«قال: فهل على أن أغسله؟

فقال: لا! لأنك أعرتة اياه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجسه»^(١).
قال الشيخ رحمته: «وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها». والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تكلم الأخبار من جهة بعض التفاصيل المهمة في الاستصحاب، فنقول:

□ ١- التفصيل بين الشبهة الحكيمة والموضوعية:

ان المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، واما الشبهات الحكيمة مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكيمة، لان القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لاسيما ان بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط. ولكن الانصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكيمة، ولاسيما ان أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الاولى. فيكون شمولها للشبهة الحكيمة حينئذٍ من باب التمسك بالعلة المنصوصة. على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين. واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

□ ٢- التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع:

هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلى، ثم المحقق الخوانساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم رحمته، وقد دعمه جملة من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند رحمته فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً وهو

الحق ولكن بطريقة اخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند قَدْ.
ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار
المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من
المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

○ أ - المقصود من المقتضى والمانع

ونحيل ذلك إلى 'تصریح الشيخ قَدْ نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة
المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل
والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول».

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة
المقتضى - مقتضى الحكم أى الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشيء في
باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعى، مثل ان يقال: ان الوضوء مقتضى
للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجة. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته
للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من
الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه
نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ قَدْ.

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب
الايهام. وينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، ولكن
بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

واما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع
المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ
قَدْ، وذكر انه على أقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم
إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود. وهذا القسم
الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية وهو
القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود
الشيخ قَدْ.

١- «الشك في الوجود الرافع»: ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو - ﷺ - لا يعنى به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمله كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعى بل ضرورى. والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان إجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعى، فع الشك لا بد ان يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى ان الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢- «الشك في رافعية الوجود»: وذلك بأن يحصل شئء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثة:

الأول - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الوجود رافعاً له وبين ما يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثانى - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

الثالث - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول، الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، أو مدياً مع معلومية مفهوم البول والمذى وحكمهما. ومثال الثانى، الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأى الشيخ رحمه الله ان الاستصحاب يجرى في جميع هذه الأقسام، سواء كان

شكاً في وجود الرفع أو في رافعية الوجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواري إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرفع فقط دون الشك في رافعية الوجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

○ ب - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت» إلى ان قال: «فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

وعليه، فلا يشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بامر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. -

توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان: ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض في موارد طرؤ الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقاءه واستمراره.

فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلا بد ان يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١- ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢- ان يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقض. وحينئذٍ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»، فان

الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ رحمه الله، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى:

١- المناقشة الاولى - ان النقض يقابل الإبرام. والنقض - كما فسروه في اللغة - إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ رحمه الله برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، إذ ان مقابل الاتصال، الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد ان يريد الشيخ رحمه الله من الاتصال ما يقابل الانحلال وان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

٢- المناقشة الثانية، وهي أهم مناقشة عليها يبتنى صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها:

ان هذا التوجيه من الشيخ رحمه الله للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبّه عليه نفسه، لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الراجع.

ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند ميرزا عموم الأخبار لموردى الشك في المقتضى والرافع، لان النقص إذا كان مسنداً إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون المتيقن ممّا له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفى بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهى:

أولاً - انه لا شك في ان النقص المنهى عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هى المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذى هو عين الوهن والتزلزل، لاسيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لا ينبغي»، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، ولاسيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

وعلى هذا يتضح جلياً ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظى إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً فينأيد ما قاله المعارض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الأعظم ميرزا من المجاز، المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً - انه من المسلم به عند الجميع الذى لا شك فيه أيضاً ان النهى عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لان اليقين حسن الفرض منتقض فعلاً بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه.

وحينئذٍ، فلا معنى للنهى عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح ان يقصد أحكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً،

فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: إعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتنى بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح ان يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد امور أربعة:

- ١- ان يكون المراد من اليقين، المتيقن على نحو المجاز في الكلمة؛
- ٢- ان يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف؛

٣- ان يكون النقض المنهى عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن؛

٤- ان يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشئ مقتضى للعمل به، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشئ أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمقتضاه.

وقد عرفت (في المقدمة الاولى) وفي مناقشة الشيخ رحمته بعد إرادة الوجهين الاولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم رحمته، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائني رحمته ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو - أعنى شيخنا النائني رحمته - فلم يصرح بإرادة أى من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «انه يصح ورود النقض

على اليقين بعناية المتيقن».

وعلى كل حال، فالوجه الرابع أعنى الاستعمال الكنائى أقرب الوجوه وأولاهها، وفيه من البلاغة فى البيان ما ليس فى غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها فى اسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم فى المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هى المقتضية للتمسك به. وفى الكناية - كما هو المعروف - بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمال هنا الذى هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدى المقصود الاصلى فى البيان، والمراد الجدى هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين. ثالثاً - بعد ما تقدم ينبغى ان نسأل عن المراد من النقض فى الأخبار هل المراد النقض الحقيقى أو النقض العملى؟ المعروف ان إرادة النقض الحقيقى محال فلا بد ان يراد النقض العملى، لان نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما قديماً. ولكن التدقيق فى المسألة يعطى غير هذا؛ انما يلزم هذا المحذور لو كان النهى عن نقض اليقين مراداً جدياً، اما على ما ذكرناه من انه من وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور فى كون المراد الاستعمالى - فى الكناية - محالاً أو كاذباً فى نفسه، انما المحذور إذا كان المراد الجدى المكنى عنه كذلك.

وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقى أولى مادام ان ذلك يصح بلا محذور. النتيجة: انه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقى إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهى عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان فى نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج فى صحة اسناد النقض إليه إلى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد فى ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظى إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. واما كون ان المراد الجدى هو النهى عن ترك مقتضى اليقين الذى هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبيّ وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن فى مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. والسرفى ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ

المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذى هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ما له استعداد فى ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرماً يصح اسناد النقض إليه.

□ الخلاصة:

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق، ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز فى الكلمة ولا فى الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهى عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن فى ثانى الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة اخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعى ذلك ان نفرض فى متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك. وعليه، فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب فى موردى الشك فى المقتضى والرافع معاً.

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقاً فى مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الانصارى رحمته - لانجد كثير حاجة فى التعرض للتفصيلات الاخرى فى هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لاسيما رسالة الشيخ رحمته فى الاستصحاب فان فى ما ذكره الغنى والكفاية.

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصارى رحمته من ذكر الأقوال فى المسألة ومناقشتها شرع فى بيان امور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمراً، واشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة فى الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً^(١). ونحن ذاكرون

بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاختصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

□ التنبيه الأول - استصحاب الكلى^(١)

الغرض من استصحاب الكلى: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفرادها ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلى. وهذا الشك في بقاء الكلى في ضمن أفرادها يتصور على انحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلى:

١- ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذى تيقن بوجوده.

٢- ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باقى جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، أى انه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعى مردّد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باقى جزماً في الزمان الثانى وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثانى. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلى.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين ان يكون بولاً أو منياً، ثم توضحاً فانه في هذا الحال يتيقن بمحصول الحدث الكلى في ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلبل بولاً فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث، فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مسّ المصحف، اما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣- ان يكون الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أى ان الشك في بقاء الكلى مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثانى قد وجد واقعاً

١- هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية.

فان الكلى باقى بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول.

اما القسم الأول - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى فيترتب عليه اثره الشرعى، كما لا كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه اثره الشرعى بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

واما القسم الثانى - فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى، واما بالنسبة إلى الفرد فلايجرى قطعاً، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، فى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلايجوز له مس المصحف، اما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة مثلاً لايجب الأخذ بها فلايجرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم.

ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى وحصول أركانه لابد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد أشار الشيخ رحمته إلى الوجهين فى المنع واجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال فى المنع: الأول - قال: «وتوهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل».

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، وفى المقام ان حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثانى وهو الشك فى البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلى لا وجود له الا بوجود أفرادها، ومن الواضح ان وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجداناً، واما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منى بالأصل فيكون الكلى مرتفعاً فى الزمان الثانى اما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك فى بقاءه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلى وفرده، أو فقل فيه خلط بين

ذات الحصة من الكلى أى ذات الكلى الطبيعى وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعيين الخاص، فان الذى هو معلوم الارتفاع اما وجداناً أو تعبداً انما هو الحصة بما لها من التعيين الخاص، وهى بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لأنه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعيين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب الفرض. واما ذات الحصة المتعينة واقعاً لا بما لها من التعيين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما، فى الوقت الذى هى فيه معلومة الحدوث هى مشكوك البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعيين الخاص يشك فى ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعيين الباقى أو هو التعيين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضى الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهى كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أى القدر المشترك.

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجداناً أو تعبداً لا يقين بحدوثه أصلاً وهو الحصة بما لها من التعيين الخاص وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً وهو ذات الحصة لا بما لها من التعيين الخاص. وقد أشار الشيخ رحمته إلى هذا الجواب بقوله: «انه لا يقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقاءه وارتفاعه». الثانى - قال الشيخ الأعظم رحمته: «توهم كون الشك فى بقاءه مسبباً عن الشك فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح».

توضيح ما أفاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك فى بقاء القدر المشترك

- أى الكلى - مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان وجود الكلى - بحسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر اما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول والا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلى الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعنى يستند إلى الاحتمالين معاً لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثانی الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلى وعدمه في ثانی الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لانه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلى في ثانی الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك والاصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

واما القسم الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلى مستنداً إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

- ١- ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.
- ٢- ان يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، وهو على نحوين: اما بتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدث الثاني.

وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة:

- أ - جريانه مطلقاً.
- ب - عدم جريانه مطلقاً.
- ج - التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجرى في الأول دون الثاني مطلقاً. وهذا التفصيل هو الذى مال إليه الشيخ الأعظم رحمته.

والسر في الخلاف يعود إلى: ان الأركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق

اليقين والشك.

ولا شك في ان الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم فهو واحد نوعاً، فينبغي ان يسأل:

أولاً - هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتمدة في الاستصحاب أو غير كافية بل لابد له من وحدة خارجية؟

ثانياً - بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلى الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادها، بمعنى انه يكون بوحدة الخارجية معروضا لتعينات أفرادها المتباعدة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلى إلى أفرادها من باب نسبة الاب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلى الطبيعي لا وجود له الا بوجود أفرادها بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة بل نسبته إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة، - وهذا هو المعروف عند المحققين ؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلى له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة، والا فلايجرى الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

اما أولاً، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لانعنى من استصحاب الكلى استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

وأما ثانياً، فلانه من الواضح أيضاً أن الحق ان نسبة الكلى إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء، لأنه من الضروري ان الكلى لا وجود له الا بالعرض بوجود أفرادها.

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلى وقد ارتفعت هذه الحصة يقيناً،
والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد
المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلى، لأنه في
القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصة من الكلى المتعينة واقعاً المعلومة الحدوث على
الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدري انها الحصة المضافة إلى الفرد
الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ
الأعظم رحمته، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم
ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا إذا قلنا بمقالة من
يذهب إلى ان نسبة الكلى إلى أفرادها من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابنائه، وحاشا
الشيخ رحمته ان يرى هذا الرأي. ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من
أول الأمر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة اخرى وهي في عين
الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي
ذكره.

تنبيه: وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد
اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد
الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد اضعف، فانه في مثله حكم
الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك
في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الأعظم رحمته في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبرة
في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر
اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد اللاحق». يعني ان العبرة في
اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب
الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

□ التنبيه الثاني - الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد^(١)

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر رحمته زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند رحمته فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعاً للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم انه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجرى استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة ان يحكم بنجاسة البدن - مثلاً - الملاقى لطرفي العباءة معاً. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقى أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله. وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الأعلى واما الطرف الأسفل - وان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

والنكته في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لابد ان يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلى القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه: «استصحاب الفرد المردد» وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم رحمته، إذ قال بما محصله: «بان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول

الذى حكم الشيخ رحمته فيه باستصحاب كل من الكلى وفرده».

أقول: ويجب ان يعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلى القسم الثانى أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردین هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط فى ذلك ان الاثر المراد ترتيبه اما ان يكون اثرا للكلى، أى اثر لذات الحصة من الكلى لا بما لها من التعین الخاص والخصوصية المفردة، أو اثرا للفرد، أى اثر للحصة بما لها من التعین الخاص والخصوصية المفردة. فان كان الأول فيكفى فيه استصحاب القدر المشترك أى ذات الحصة الموجودة اما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى، وقد تقدم اننا لانعنى من استصحاب الكلى نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. وان كان الثانى فلايكفى استصحاب القدر المشترك وانما الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثانى، لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبادة أو الطرف الكلى منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى ان نتساءل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة فى وجهه، فقد قيل: لأنه لايتوفر فيه الركن الثانى وهو الشك فى البقاء، وقيل: بل لايتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثانى.

اما الوجه الأول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك فى بقاء الفرد الواقعى

الذى كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.
واما الوجه الثانى - وهو الأصح - فيبانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين. وان اريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح انه غير حاصل فعلاً لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لان يكون معلوماً متعيناً، هذا خلف محال، وانما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة ان كل علم إجمالى مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، والا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وانما سمي بالعلم الإجمالى لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فان ما هو متيقن - وهو الكلى - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وما له الأثر المراد ترتيبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا ان الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقاءه.

والوجه الأصح هو الثانى كما ذكرنا. واما الوجه الأول - وهو انه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فان كونه مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعى وارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لان يقال - كما سبق عن بعض الأجلة رحمهم الله - «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين الا العلم؟ الا إذا

أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركناً للاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

*** فهرس الآيات الكريمة ***

- ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ البقرة/ ٢٧٥ ٢٥
- ﴿أُجِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ المائدة/ ١ ١٥٣
- ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيِّتُوا﴾ النساء/ ٩٤ ٣٣٣
- ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾ الجمعة/ ٩ . ٢٧٧
- ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ النساء/ ٥٩، المائدة/ ٩٢، النور/ ٥٤، محمد/ ٣٣، التغابن/ ١٢ . ١٨٢
- ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ فصلت/ ٤٠ ٥١
- ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ حِجَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون/ ٧٠ ٩٩
- ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾
- الحجرات/ ٦ ١٢٤، ٣٣٢، ٣٣٣، ٤٠٢
- ﴿أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾ الأنعام/ ١٣٨ ١٥٣
- ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ الكوثر/ ١ ٣٩٩
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...﴾ البقرة/ ١٥٩ ٣٣٩، ٣٤٠
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ النساء/ ١٠٣ ٥
- ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم/ ٢٨، يونس/ ٣٦ ١٢٤، ٢٨٩، ٣٤٩، ٤١٨
- ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ الكوثر/ ٣ ٣٩٩
- ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ الرعد/ ٧، النازعات/ ٤٥ ٩٨
- ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ الانعام/ ١١٦، يونس/ ٦٦ ٢٨٩، ٢٩٢

٥٣٠..... اصول الفقه

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة / ١ ١٢٤، ٥١

﴿إِنَّا لَنَعْبُدُ وَإِنَّا لَنَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة / ٥ ٩٩

* * *

﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ... ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ البقرة / ١٨٧

..... ٣٣٢، ٩٦

﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقُّ﴾ فصلت / ٥٣ ٣٣٢

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ النساء / ٢٣ ١٥٣

* * *

﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ البقرة / ٢٣ ٥١

﴿فَاسْتَفِوا الْخَيْرَاتِ﴾ البقرة / ١٤٨، المائدة / ٤٨ ٦٣

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ الحشر / ٢ ٣١٨

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ المائدة / ٦ ٧١

﴿فَأَقِمْو الصَّلَاةَ﴾ النساء / ١٠٣، الحج / ٧٨، المجادلة / ١٣ ٥١

﴿فَيُظْلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ النساء / ١٦٠ ٢١٧

﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ المائدة / ٩٥ ٢١٩

﴿فَنَصَرُوا إِلَّا قَلِيلًا﴾ البقرة / ٢٢٩ ٩٨

﴿فَكُلُوا مِنَّا أَمْسَكْنَ﴾ المائدة / ٤ ١٢١

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾ الاسراء / ٢٣ ٢٢٧، ٨٥

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ النساء / ٤٣، المائدة / ٦ ١٩٠

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ الزلزلة / ٧ ٢٢٨

* * *

﴿قَالَ مَنْ يُخِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُخَيِّهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ يس / ٧٨-٧٩ .. ٢١٩

﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ يونس / ٥٩ ٢٨٩

* * *

اصول الفقه..... ٥٣١

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ الأحزاب/٢١. ٣٢٥

* * *

﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ البقرة/١٠٦ ٣١٩

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ الفتح/٢٩ ١٢٩

* * *

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ النحل/١٠١، ٣٢٢

﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة/٢ ٥٥

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ البقرة/٤٣، ٨٣، ١١٠، النساء/٧٧، يونس/٨٧، النور/٥٦، الروم/٣١، المزمل/٢٠

..... ٧١، ٥

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ المائدة/٣٨ ١٥٠، ١٠٠، ٩٣

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ النور/٢-٥ ١٢٣

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ البقرة/٢٨

..... ١٢١

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ البقرة/٢٣٣ ١٠٤

﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ المائدة/٦ ٣٩٨

﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ الاحقاف/١٥ ١٠٣

﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ النساء/٢٣ ٩٢

﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ آل عمران/١٣٣ ٦٣

﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف/٨٢ ١٠٢

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة/٩ ١٢٩

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْتَدَّ تَحَصَّنَا﴾ النور/٣٣ ٨٦

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة/١٢٢ ٣٣٦، ٣٣٥

٥٣٢ اصول الفقه

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يونس / ٣٧ ٣١٢

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ آل عمران / ١٤٤ ٩٨

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ

جَهَنَّمَ وَنِجَاتٍ مُّصِيرًا﴾ النساء / ١١٥ ٣٥٢

* * *

﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ النحل / ٩٠ ٢١٩

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة / ١٨٥ ١٩٠

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...﴾ الرعد / ٣٩ ٣٢٢

*** فهرس محتويات الكتاب ***

العلامة ابو محمد الشيخ محمد رضا المظفر فى سطور..... أ - ى

المدخل

- تعريف علم الاصول ٥
- موضوع علم الاصول ٦
- فائدته ٧
- تقسيم أبحاثه ٧

المقدمة

- ١- حقيقة الوضع ٩
- ٢- من الواضع؟ ٩
- ٣- الوضع تعينى وتعينى ١٠
- ٤- أقسام الوضع ١٠
- ٥- استحالة القسم الرابع ١١
- ٦- وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفى ١٢
- النتيجة ١٤
- بطلان القولين الاولين ١٥
- زيادة أيضاح ١٥
- الوضع فى الحروف عام والموضوع له خاص ١٦
- ٧- الاستعمال حقيقى ومجازى ١٧
- ٨- الدلالة تابعة للارادة ١٧

٥٣٤ اصول الفقه

٩- الوضع شخصي ونوعى ١٩

١٠- وضع المركبات ٢٠

١١- علامات الحقيقة والمجاز ٢٠

□ العلامة الاولى - التبادر ٢٠

□ العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه ٢٢

○ تنبيه ٢٣

□ العلامة الثالثة - الاطراد ٢٤

١٢- الاصول اللفظية ٢٤

□ تمهيد ٢٤

□ أ- أصالة الحقيقة ٢٥

□ ب- أصالة العموم ٢٥

□ ج- أصالة الاطلاق ٢٥

□ د- أصالة عدم التقدير ٢٦

□ هـ- أصالة الظهور ٢٦

□ حجية الاصول اللفظية ٢٧

١٣- الترادف والاشتراك ٢٧

□ استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٨

□ تنبيهان ٣٠

١٤- الحقيقة الشرعية ٣١

□ الصحيح والأعم ٣٢

○ المختار في المسألة ٣٤

○ وهم ودفع ٣٤

تنبيهان

□ ١- لايجزى النزاع في المعاملات بمعنى المسببات ٣٦

□ ٢- لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة ٣٧

المقصد الأول - مباحث الالفاظ

٤١ □ تمهيد

الباب الأول - المشتق

١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ٢٣

٢ - جريان النزاع في اسم الزمان ٢٢

٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ٢٥

٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ٢٦

□ المختار ٢٧

الباب الثاني - الاوامر

المبحث الأول - مادة الأمر ٢٨

□ ١ - معنى كلمة الأمر ٢٨

□ ٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر ٢٩

□ ٣ - دلالة لفظ الأمر على الوجوب ٥٠

المبحث الثاني - صيغة الأمر ٥١

□ ١ - معنى صيغة الأمر ٥١

□ ٢ - ظهور الصيغة في الوجوب ٥٢

○ تنبيهان ٥٤

□ ٣ - التعبدى والتوصلى ٥٥

○ تمهيد ٥٥

○ أ - منشأ الخلاف فتحريره ٥٦

○ ب - محل الخلاف من وجوب قصد القرية ٥٧

○ ج - الاطلاق والتقييد في التقسيمات الاولى للواجب ٥٨

○ د - عدم امكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب ٥٩

○ النتيجة ٥٩

- ٦١ ٤- الواجب العيني واطلاق الصيغة
- ٦١ ٥- الواجب التعيني واطلاق الصيغة
- ٦٢ ٦- الواجب النفسى واطلاق الصيغة
- ٦٢ ٧- الفور والتراخى
- ٦٤ ٨- المرة والتكرار
- ٦٥ ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟
- ٦٦ ١٠- الأمر بشىء مرتين
- ٦٧ ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب
- ٦٩ الخاتمة - فى تقسيمات الواجب
- ٦٩ ١- المطلق والمشروط
- ٧٠ ٢- المعلق والمنجز
- ٧١ ٣- الأصلي والتبعي
- ٧١ ٤- التخييرى والتعيني
- ٧٣ ٥- العيني والكفائى
- ٧٤ ٦- الموسع والمضيق
- ٧٦ ○ هل يتبع القضاء الأداء؟

الباب الثالث - النواهي

- ٧٩ ١- مادة النهى
- ٧٩ ٢- صيغة النهى
- ٨٠ ٣- ظهور صيغة النهى فى التحريم
- ٨٠ ٤- ما المطلوب فى النهى
- ٨١ ٥- دلالة صيغة النهى على الدوام والتكرار
- ٨٢ □ تنبيه

الباب الرابع - المفاهيم

- ٨٣ □ تمهيد

اصول الفقه..... ٥٣٧

١ - معنى كلمة المفهوم ٨٣

٢ - النزاع فى حجية المفهوم ٨٤

٣ - اقسام المفهوم ٨٥

الأول - مفهوم الشرط ٨٦

□ تحرير محل النزاع ٨٦

□ المناط فى مفهوم الشرط ٨٧

□ اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ٨٩

○ تنبيهان

○ ١ - تداخل المسيات ٩٢

○ ٢ - الأصل العملى فى المسألتين ٩٣

الثانى - مفهوم الوصف ٩٣

□ موضوع البحث ٩٣

□ الأقوال فى المسألة والحق فيها ٩٤

الثالث - مفهوم الغاية ٩٦

الرابع - مفهوم الحصر ٩٧

□ معنى الحصر ٩٧

□ اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته ٩٨

الخامس - مفهوم العدد ١٠٠

السادس - مفهوم اللقب ١٠٠

خاتمة - فى دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة ١٠١

□ تمهيد ١٠١

□ الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث ١٠١

○ ١ - دلالة الاقتضاء ١٠٢

○ ٢ - دلالة التنبيه ١٠٣

○ ٣ - دلالة الاشارة ١٠٤

□ الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات ١٠٥

الباب الخامس - العام والخاص

□ تمهيد ١٠٦

أقسام العام ١٠٦

١ - ألفاظ العموم ١٠٧

٢ - المخصص المتصل والمنفصل ١٠٩

٣ - هل استعمال العام في المخصص مجاز؟ ١١٠

٤ - حجية العام المخصص في الباقي ١١٢

٥ - هل يسرى اجمال المخصص الى العام؟ ١١٣

□ أ (الشبهة المفهومية ١١٣

□ ب (الشبهة المصداقية ١١٥

○ نتيجه - في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص ثبياً ١١٦

٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ١٢٠

٧ - تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفرادہ ١٢١

٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة ١٢٢

٩ - التخصيص العام بالمفهوم ١٢٤

١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ١٢٥

١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ ١٢٦

□ الصورة الاولى ١٢٦

□ الصورة الثانية ١٢٧

□ الصورة الثالثة ١٢٨

□ الصورتان الرابعة والخامسة ١٢٩

الباب السادس - المطلق والمقيّد

المسألة الاولى - معنى المطلق والمقيّد ١٣٠

٥٣٩ اصول الفقه.
١٣١ المسألة الثانية - الاطلاق والتقيد متلازمان
١٣١ المسألة الثالثة - الاطلاق فى الجمل
١٣٢؟ المسألة الرابع - هل الاطلاق بالوضع
١٣٣ ١ - اعتبارات الماهية:
١٣٥ ٢ - اعتبارات الماهية عند الحكم عليها:
١٣٨ ٣ - الأقوال فى المسألة:
١٤٠ المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة
	تنبيهان

١٤٢ التنبيه الأول - القدر متيقن فى مقام التخاطب:
١٤٤ التنبيه الثانى - الانصراف:
١٤٥ المسألة السادسة - المطلق والمقيد المتنافيان

الباب السابع - المَجْمَل والمُبِين

١٤٨ ١ - معنى المَجْمَل والمُبِين
١٤٩ ٢ - المواضع التى وقع الشك فى اجمالها
١٥٢ ٣ - تنبيه وتحقيق

المقصد الثانى - الملازمات العقلية

١٥٧ تمهيد
١٥٨ ١ - أقسام الدليل العقلى
١٥٩ ٢ - لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية ؟
١٦١ ○ الخلاصة

الباب الاول - المستَقَلات العقلية

١٦٢ تمهيد
١٦٤ المبحث الأول - التحسين والتقبيح العقليان

- ١٦٥ ١- معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما
- ١٦٨ ٢- واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأى الأشاعرة
- ١٦٩ ٣- العقل العملى والنظرى
- ١٧١ ٤- اسباب حكم العقل العملى بالحسن والقبح
- ١٧٥ ٥- معنى الحسن والقبح الذاتيين
- ١٧٧ ٦- أدلة الطرفين
- ١٨٠ المبحث الثانى - ادراك العقل للحسن والقبح
- ١٨١ المبحث الثالث - ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع
- ١٨٣ توضيح وتعقيب

الباب الثانى - غير المستقلات العقلية

- ١٨٦ تمهيد
- ١٨٦ المسألة الاولى: الاجزاء
- ١٨٦ تصدير
- ١٨٨ المقام الأول - الأمر الاضطرارى
- ١٩١ المقام الثانى - الأمر الظاهرى
- ١٩٢ ١- الاجزاء فى الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً
- ١٩٢ ٢- الاجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً
- ١٩٧ ٣- الاجزاء فى الأمارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة
- ١٩٨ تنبيه فى تبدل القطع
- ١٩٩ المسألة الثانية: مقدمة الواجب
- ١٩٩ تحرير النزاع
- ١٩٩ مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟
- ٢٠٠ ثمرة النزاع
- ٢٠٢ ١- الواجب النفسى والغيرى
- ٢٠٣ ٢- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى

٥٤١ اصول الفقه.
٢٠٥ ٣- خصائص الوجوب الغيرى
٢٠٧ ٤- مقدمة الوجوب
٢٠٨ ٥- المقدمة الداخلية
٢٠٩ ٦- الشرط الشرعى
٢١٢ ٧- الشرط المتأخر
٢١٤ ٨- المقدمات المفوتة
٢٢٠ ٩- المقدمة العبادية
٢٢٥ النتيجة
٢٢٥ مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها
٢٢٨ المسألة الثالثة: مسألة الضد
٢٢٨ □ تحرير محل النزاع
٢٢٩ ١- الضد العام
٢٣١ ٢- الضد الخاص
٢٣٢ □ الأول - مسلك التلازم
٢٣٣ □ الثانى - مسلك المقدمة
٢٣٥ ثمرة المسألة
٢٣٩ الترتب
٢٤٣ المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهى
٢٤٣ □ تحرير محل النزاع
٢٤٧ □ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة
٢٤٨ □ مناقشة الكفاية فى تحرير النزاع
٢٤٩ □ قيد المندوحة
٢٤٩ □ الفرق بين بابى التعارض والتراحم ومسألة الاجتماع
٢٥٥ الحق فى المسألة
٢٦٠ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

٥٢٢ اصول الفقه

ثمره المسأله ٢٦١

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة ٢٦٣

□ حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه ٢٦٥

□ صحة الصلاة حال الخروج ٢٦٩

المسأله الخامسة: دلالة النهي على الفساد ٢٧٠

□ تحرير محل النزاع ٢٧٠

المبحث الأول - النهي عن العبادة ٢٧٣

المبحث الثاني - النهي عن المعاملة ٢٧٧

المقصد الثالث - مباحث الحجة

□ تمهيد ٢٨١

المقدمة

١ - موضوع المقصد الثالث ٢٨٣

٢ - معنى الحجة ٢٨٥

٣ - مدلول كلمة الأمانة والظن المعتبر ٢٨٧

٤ - الظن النوعي ٢٨٨

٥ - الأمانة والأصل العملي ٢٨٨

٦ - المناط في اثبات حجية الأمانة ٢٨٩

٧ - حجية العلم ذاتية ٢٩٣

٨ - موطن حجية الأمانات ٢٩٧

٩ - الظن الخاص والظن المطلق ٢٩٩

١٠ - مقدمات دليل الانسداد ٣٠٠

١١ - اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ٣٠٢

١٢ - تصحيح جعل الأمانة ٣٠٦

١٣ - الأمانة طريق أو سبب؟ ٣٠٨

٥٢٣ اصول الفقه.
٣١٠ ١٤- المصلحة السلوكية
٣١٣ ١٥- الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي؟

الباب الاول- الكتاب العزيز

٣١٧ □ تمهيد
٣١٨ نسخ الكتاب العزيز
٣١٨ □ حقيقة النسخ
٣١٩ □ امكان نسخ القرآن
٣٢٢ □ وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

الباب الثاني- السّنة

٣٢٣ □ تمهيد
٣٢٤ ١- دلالة فعل المعصوم
٣٢٧ ٢- دلالة تقرير المعصوم
٣٢٨ ٣- الخبر المتواتر
٣٢٩ ٤- خبر الواحد
٣٣٢ □ أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز
٣٣٢ ○ تمهيد
٣٣٢ ○ الآية الاولى - آية النبأ
٣٣٥ ○ الآية الثانية - آية التفر
٣٣٩ ○ الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان
٣٤٠ □ ب- دليل حجية خبر الواحد من السنة
٣٤٢ □ ج- دليل حجية خبر الواحد من الاجماع
٣٤٧ □ د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

الباب الثالث- الإجماع

٣٥١ □ تمهيد
-----	---------------

٥٢٤ اصول الفقه

٣٥٢ ○ اما السؤال الأول

٣٥٦ ○ واما السؤال الثاني

٣٥٢ الاجماع عند الامامية

٣٦٥ الاجماع المنقول

الباب الرابع - الدليل العقلي

٣٧٧ وجه حجة العقل

الباب الخامس - حجة الظواهر

٣٨٢ □ تمهيدات

٣٨٣ طرق اثبات الظواهر

٣٨٤ حجة قول اللغوي

٣٨٧ الظهور التصوري والتصديقي

٣٨٨ وجه حجة الظهور

٣٩٠ □ أ - اشتراط الظن الفعلي بالوافق

٣٩١ □ ب - اعتبار عدم الظن بالخلاف

٣٩١ □ ج - أصالة عدم القرينة

٣٩٢ □ د - حجة الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام

٣٩٦ □ هـ - حجة ظواهر الكتاب

الباب السادس - الشُّهرة

٤٠٠ □ تمهيد

٤٠٢ الدليل الأول - اولويتها من خبر العادل

٤٠٢ الدليل الثاني - عموم تعليل آية النبأ

٤٠٣ الدليل الثالث - دلالة بعض الأخبار

٤٠٤ تنبيه

الباب السابع - السيرة

- ١- حجية بناء العقلاء ٤٠٥
- ٢- حجية سيرة المشرعة ٤٠٧
- ٣- مدى دلالة السيرة ٤٠٩

الباب الثامن - القياس

- تمهيد ٤١١
- ١- تعريف القياس ٤١٢
- ٢- أركان القياس ٤١٤
- ٣- حجية القياس ٤١٤
- أ- هل القياس يوجب العلم؟ ٤١٤
- ب- الدليل على حجية القياس الظني ٤١٨
- الدليل من الآيات القرآنية ٤١٨
- الدليل من السنة ٤٢٠
- الدليل من الاجماع ٤٢٢
- الدليل من العقل ٤٢٥
- ٤- منصوص العلة وقياس الاولوية ٤٢٥
- منصوص العلة ٤٢٦
- قياس الاولوية ٤٢٧
- تنبيه ٤٢٩
- الاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرايع ٤٢٩

الباب التاسع - التعادل والتراجيح

- تمهيد ٤٣١

المقدمة

- ١- حقيقة التعارض ٤٣٢

٥٤٦ اصول الفقه

٢- شروط التعارض ٤٣٢

٣- الفرق بين التعارض والتزاحم ٤٣٤

٤- تعادل وتراجيح المتزاحمين ٤٣٦

٥- الحكومة والورود ٤٤٠

□ أ- الحكومة ٤٤١

□ ب- الورود ٤٤٣

٦- القاعدة في المتعارضين (التساقت أو التخيير) ٤٤٢

٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ٤٤٦

الأمر الأول- الجمع العرفي ٤٤٩

الأمر الثاني- القاعدة الثانوية للمتعادلين ٤٥١

الأمر الثالث- المرجحات ٤٦٠

□ المقام الأول- المرجحات الخمسة ٤٦١

○ ١- الترجيح بالاحداث ٤٦١

○ ٢- الترجيح بالصفات ٤٦١

○ ٣- الترجيح بالشهرة ٤٦٤

○ ٤- الترجيح بموافقة الكتاب ٤٦٥

○ ٥- مخالفة العامة ٤٦٦

□ المقام الثاني- في المفاضلة بين المرجحات ٤٦٧

□ المقام الثالث- في التعدى عن المرجحات المنصوصة ٤٧٠

المقصد الرابع - مباحث الاصول العملية

□ تمهيد ٤٧٧

الاستصحاب

□ تعريفه ٤٨١

مقومات الاستصحاب ٤٨٣

٥٤٧ اصول الفقه.
٤٨٧ معنى حجية الاستصحاب
٤٨٩ هل الاستصحاب أمانة أو أصل ؟
٤٩٠ الأقوال فى الاستصحاب
٤٩١ أدلة الاستصحاب
٤٩١	□ الدليل الأول - بناء العقلاء
٤٩٣	□ الدليل الثانى - حكم العقل
٤٩٦	□ الدليل الثالث - الاجماع
٤٩٧	□ الدليل الرابع - الأخبار
٤٩٧	○ ١- صحيحة زرارة الاولى
٥٠١	○ ٢- صحيحة زرارة الثانية
٥٠٣	○ ٣- صحيحة زرارة الثالثة
٥٠٦	○ ٤- رواية محمد بن مسلم
٥٠٧	○ ٥- مكاتبة على بن محمد القاسانى
٥٠٨ مدى دلالة الأخبار
٥٠٩	□ ١- التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية
٥٠٩	□ ٢- التفصيل بين الشك فى المقتضى والرافع
٥١٠	○ أ- المقصود من المقتضى والمانع
٥١٢	○ ب- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل
٥١٧	□ الخلاصة
٥١٧ تنبيهات الاستصحاب
٥١٨	□ التنبيه الأول - استصحاب الكلى
٥٢٤	□ التنبيه الثانى - الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد
٥٢٩ فهرس الآيات الكريمة
٥٣٣ فهرس محتوى الكتاب